ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Obras completas



XI

La lógica de los conceptos metafísicos (2002-2003)
La inmortalidad del alma humana (2008)



ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

RIALP

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen XI

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen XI

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Índice

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

XI

La lógica de los conceptos metafísicos
Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales
(2002)

La lógica de los conceptos metafísicos
Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales
(2003)

La inmortalidad del alma humana
(2008)

Edición a cargo de José J. Escandell

La lógica de los conceptos metafísicos

Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales (2002)

Introducción

La posibilidad de una lógica de los conceptos metafísicos exige, en primer lugar, que la metafísica y la lógica, aunque son ciencias absolutamente universales las dos, se comporten, no obstante, como diferentes entre sí, no como un solo saber con dos nombres distintos, ni siquiera como dos partes, ilimitadas en sus propias líneas, de un solo y mismo saber.

En segundo lugar, la lógica de los conceptos metafísicos presupone que estos, además de tener las propiedades lógicas de todos los conceptos como tales, estén dotados también de otras propiedades —lógicas asimismo— que solo a ellos convengan, sin menoscabo de la unidad del saber lógico, por más que se la distinga de una pura uniformidad.

Examinemos separadamente cada una de estas dos condiciones: ante todo, la diferencia entre la metafísica y la lógica como saberes irrestrictamente universales, y después la cuestión de la posibilidad de unas propiedades lógicas que convengan a los conceptos metafísicos y únicamente a ellos.

I. Dos ciencias irrestrictamente universales: metafísica y lógica

§ 1. Los dos modos, el directo y el reflejo, de la absoluta universalidad en el saber

Metafísica y lógica son ciencias enteramente universales por cuanto el ámbito objetual de cada una de ellas lo constituye la totalidad de los seres, a la cual el *logos* humano está abierto en principio. La expresión «irrestrictamente universales» no es la habitualmente utilizada para calificar a estas dos ciencias en razón del alcance de sus propios objetos. Sin duda, con el adjetivo «universal» puede muy bien significarse lo mismo que se pretende decir empleando la fórmula «irrestrictamente universal», siempre que la primera sea tomada para dar a entender que la totalidad a la cual se refiere no es ninguna totalidad particular, es decir, ninguna que sea una parte de la completa o incondicionada totalidad de los seres. Pero el adjetivo «universal» no siempre es utilizado de ese modo, como quiera que en ocasiones lo empleamos para significar totalidades de carácter particular, *v.gr.,* la totalidad de los animales, que es el ámbito universal de la zoología, o la totalidad de los vegetales, ámbito universal de la botánica; etc., etc. En consecuencia, el término «irrestrictamente universal» es preferible a la expresión «universal», si lo que se quiere es, como en el caso presente, calificar cierto tipo de ciencias cuyo ámbito objetual no es parte de ningún otro, lo que solo es posible si todos los demás ámbitos objetuales son porciones de él, sin que por ello las ciencias particulares carezcan de unos principios que en verdad les sean propios (a cada una los suyos).

Ahora bien, mientras que ninguna ciencia puede tener en monopolio el carácter de ciencia particular (tal monopolio le haría perder realmente ese carácter, por más que su denominación se conservara), tal vez parezca, en cambio, que la índole de ilimitadamente universal deba convenir únicamente a un solo y mismo saber. Dos saberes que en verdad fuesen distintos entre sí, ¿no habrían de corresponder a dos ámbitos o dominios objetuales también entre sí distintos, con la consiguiente exigencia de que ninguno fuese irrestrictamente universal? Tal exigencia resulta incontrovertible en el supuesto de la necesidad de la respuesta negativa a la cuestión de si lo enteramente universal admite

modos distintos, dos al menos. Y, a su vez, la necesidad de esa respuesta negativa estaría, desde luego, fuera de toda duda, si resultara en general inadmisible la diferencia entre *ser* y *ser-conocido,* o, más en concreto, entre *ser* y *ser-entendido*. Pues en tal caso no podría haber lugar para diversos modos de referirse intelectivamente a todo ser, sin ninguna excepción. Veámoslo examinando una objeción, aparentemente irrefutable, que de inmediato no alcanza a la posibilidad de esos diversos modos, pero sí a la necesidad de que explícita o implícitamente les preceda la distinción entre ser y ser-entendido.

Las propiedades que a todo ente convienen, las que en la terminología de la Escuela se llaman trascendentales —o, alguna vez, *transcendentia*— son entre sí distintas en tanto que equivalentes, lo cual exige que sean diversos los modos según los cuales todas ellas convienen a todo ser. Mas el ser-entendido no es ninguna de esas propiedades[1]. Por consiguiente, la distinción entre ser y ser-entendido no es necesaria —así concluye la objeción— para la posibilidad de diversas maneras de referirse intelectivamente a cualquier ser, ni tampoco, por tanto, para la posibilidad de varias ciencias, dos al menos, absolutamente universales.

La última parte de esta conclusión da pie a una primera réplica, no la más decisiva, pero digna de ser tenida en cuenta. La réplica es: tampoco las propiedades llamadas trascendentales hacen posibles dos —o más— ciencias, a las que se deba atribuir una incondicionada universalidad, pese a no ser idénticos los modos en que estas propiedades se refieren, sin excepción alguna, a cualquier ser. Todas son, efectivamente, objeto de una única ciencia, la metafísica, que considera al ser en cuanto ser o, lo que es lo mismo, en su cabal universalidad.

Pasando ahora a la segunda réplica a la misma objeción, es de advertir que la diferencia entre ser y ser-entendido es necesaria para que puedan diferir entre sí los varios modos en los que todas las propiedades trascendentales del ente pertenecen a toda realidad. Por ser equivalentes entre sí[2], las propiedades trascendentales no difieren realmente, sino solo conceptualmente. Lo mismo se afirmaría si se dijera que sus diversas formas de convenir a todas las realidades no se distinguen con distinción real, sino tan solo con distinción de razón, tal como difieren entre sí, aunque no pertenecen al orden trascendental, el triángulo equilátero y el equiángulo, por virtud de su mutua equivalencia. Ahora bien, la distinción de razón o solo conceptual supone el ser-entendido, a diferencia de la distinción real, la cual se refiere al ser justamente en tanto que ser, no en cuanto objeto de conocimiento intelectivo.

En el presente contexto, que pretende ser fiel a las exigencias del realismo metafísico, la expresión «ser-entendido» no designa ninguna clase de determinación real que se adquiriese en virtud de una objetivación intelectiva. Solo se trata de la situación irreal, ¡aunque verdadera!, en la que se encuentra lo entendido al estar siendo objeto de intelección. Esta situación es verdadera por ser verdad que en ella se encuentra el ser que está siendo entendido, pero es irreal porque nada pone ni quita en la realidad de ese ser, ni realmente lo determina en modo alguno. Y, sin embargo, de esta determinación enteramente irreal se derivan unas determinaciones, asimismo irreales, atribuibles a lo que en ella se encuentra. *V. gr.:* como objeto de la intelección judicativa manifestada en

la proposición «el hombre es un animal capaz de asombro», conviene al hombre la determinación irreal, aunque verdadera[3] de ser sujeto de esa misma proposición, donde, por otra parte, a la determinación «animal capaz de asombro», que es real, le conviene la determinación irreal de ser verdaderamente el predicado o, si se prefiere (como acontece en la lógica simbólica o matemática), una parte del predicado (siendo en este la otra parte la cópula «es»).

Son, por tanto, posibles, dos saberes que, coincidiendo en su alcance irrestrictamente universal, divergen, sin embargo, por el modo en que cada uno de ellos lo posee. La metafísica es irrestrictamente universal de una manera directa: se refiere a todos los seres en sí mismos, o sea, con entera independencia de cuanto les pueda convenir en la situación irreal —y únicamente advertible en el ejercicio reflexivo de la facultad de entender— que les atañe en calidad de objeto de algún conocimiento intelectivo. Por el contrario, la otra, la lógica, es irrestrictamente universal de una manera refleja: por referirse a determinaciones de las cuales todo ser es susceptible, no en sí mismo, según su entidad real, sino en tanto que objeto de algún tipo de intelección.

§ 2. La universalidad irrestricta y directa de la metafísica

«Tanto los defensores como los adversarios de la metafísica coinciden al menos en considerarla como la ciencia del ser y de lo absoluto». Hace esta afirmación el eminente metafísico C. Fabro, y en ella se encierra una de las definiciones más exactas y breves entre todas las que de la metafísica se han dado[4]. La brevedad de la definición así propuesta es, sin duda, encomiable[5], pero tiene toda la apariencia de complicar —no obstante su sencillez— la determinación del objeto de la metafísica, por hacerlo doble, en vez de único. Mas la cuestión de si esa dualidad es efectiva o, por el contrario, únicamente aparente, se resuelve al tener en cuenta que lo absoluto no se añade al ser, sino que es el ser en plenitud o, dicho de una manera negativa, el ser que no está afectado por ninguna imperfección o restricción justamente en tanto que ser.

Incluir de un modo expreso lo absoluto en el objeto de la metafísica es mantener que este objeto lo constituye *principalmente* el ser en plenitud, lo cual no se opone en forma alguna a que el objeto de la metafísica lo constituya *totalmente* el ser, el común denominador de lo absoluto y de los demás seres. Por supuesto, la no expresa inclusión de lo absoluto en la declaración del objeto de la metafísica está libre de todo reproche bien fundado, como quiera que es lícito afirmar que su ámbito objetual es el del ser en tanto que ser, donde lo absoluto no está explícito, sino implícito. Y, en cambio, resultaría inadmisible que lo absoluto quedase expresamente excluido del ámbito objetual de la metafísica, porque ello exigiría, en resolución, dar por bueno el absurdo de que precisamente el ser en plenitud careciese de todo ser.

En el más radical sentido, lo absoluto se identifica con el ser por antonomasia (κατ' εξοχήν): Dios, que en su incondicionada plenitud es la definitiva *ratio essendi* de todos los demás entes[6]. La metafísica se ocupa de Él en calidad de origen absoluto de todo ser

limitado. Y tratándolo así no lo estudia indirectamente, según lo haría si lo considerase desde el punto de vista de las determinaciones irreales derivadas de su objetivación intelectiva. El carácter de origen absoluto de todo ser limitado le atañe directamente, considerado en sí mismo, aunque no manifiesta la intimidad de su ser, la cual, justamente por ser intimidad, solo es cognoscible por Él mismo y por aquellos a quienes Él quiere revelarla[7]. No son idénticos lo íntimo y lo intrínseco, pues si bien todo lo íntimo es intrínseco, no todo lo intrínseco es íntimo también. Así se entiende que la ineptitud del saber metafísico para captar la intimidad de Dios —no para poseer, sin ninguna ulterior determinación, la mera idea formal de la «intimidad divina»— sea compatible con que ese mismo saber, ilimitadamente universal a escala humana, se refiera a Dios directamente, considerándolo en su intrínseca realidad, no en lo que de un extrínseco e irreal modo le compete reflejamente como objeto de intelección.

Por otra parte, la distinción real entre Dios y los demás seres es perfectamente conciliable con la unidad del ámbito objetual del saber metafísico: no divide a este ámbito en dos partes que nada tuvieran en común y entre las cuales no hubiera ningún modo de relación real. Si tal escisión se diera, todo lo aquí mantenido acerca de la incondicionada universalidad de la metafísica debería ser negado, sustituyéndolo por la afirmación de dos saberes metafísicos solo restrictivamente universales, *i.e.,* propiamente particulares: uno que tuviese por objeto los seres limitados, y otro que se refiriese, en cambio, a Dios, el ser absoluto. Mas lo cierto es, por el contrario: a) que hay algo real común a todos los seres limitados y al incondicionado ser de Dios: el ser, precisamente en cuanto ser, porque todo lo limitado lo supone y porque también lo implica lo absoluto, aunque es asimismo cierto que lo común a lo limitado y lo absoluto no puede ser atribuido a ambos de una manera unívoca, sino de un modo analógico; b) que aunque no cabe que lo absoluto esté ligado a lo que no lo es[8], tampoco cabe que se encuentre en esa situación, respecto de lo absoluto, lo que es condicionado o limitado, porque justamente en cuanto tal es lo necesariamente relativo a su definitiva *ratio essendi.*

Conceptualmente, toda relación es recíproca. Si concibo *Q* como relativo a *P,* no puedo dejar de concebir *P* como relativo a *Q.* Pero ser no es ser-concebido. La distinción que de esta suerte se mantiene es, digámoslo así, un subaxioma, o aplicación particular, del axioma fundamental en la doctrina del realismo metafísico: ser y ser-conocido (ya sensorial, ya intelectivamente) no se identifican entre sí. Aceptarlo es algo más que rechazar el principio de la inmanencia, si este es interpretado como la afirmación según la cual el ser-conocido se comporta como una indispensable condición para ser. Pues aunque así ocurriera, de tal modo que ningún ser fuese posible sin estar siendo objeto de conocimiento, ello no demostraría la identidad de ser-conocido y ser. Lo impide la necesaria diferencia entre la condición y lo condicionado.

Aun en el caso de Dios, donde no es posible ningún ser sin ser —por Él— conocido, la distinción que se opone al principio de la inmanencia continúa siendo válida. Ya el ser mismo de Dios, aunque idéntico a su propia intelección, la cual, según Aristóteles, es intelección de sí misma[9], no consiste en su ser-por Él-entendido. Esto último es solo una determinación puramente irreal y, en consecuencia, no puede identificarse con la

pura realidad del ser de Dios. Y tampoco las otras realidades tienen un ser que consista en su respectivo ser-objeto de la omnisciencia divina. También esta objetualidad es, exclusivamente, una determinación irreal. Justo por ello lo posible no actualizado es apto para tenerla, ni más ni menos que como si él fuese un ser real, sin que así se elimine la radical diferencia entre lo posible como mero posible y lo actual, o efectivo, como auténtico ser.

En la perspectiva del realismo metafísico puede y debe admitirse que la relación cuyo término *a quo* está en Dios y cuyo término *ad quem* lo son todos los otros seres no posee el sentido y el valor *ontológico* de una relación real, sino solo el alcance *lógico* de un nexo conceptual, mera *relatio rationis.* Reconocerlo no es abrirle una vía al panteísmo (en la versión de Hegel o en cualquier otra versión). Que la relación de Dios a los otros seres sea solo conceptual no significa, ni exige, que sea también meramente conceptual la diferencia entre Dios y cualquier otro ser, análogamente a como la relación de la realidad de lo sabido con la realidad del saber es solo conceptual sin que por esto deje de ser real la diferencia entre ellas. Naturalmente, esta conclusión no se podría admitir si la diferencia entre dos realidades llevase consigo la necesidad de que entre ellas se diese una distinción real recíproca, vale decir, dos relaciones reales, una para cada uno de sus términos en su efectivo comportamiento con el otro. Pero aunque la efectiva diferencia entre dos auténticos seres resultara imposible si no se diese entre ellos ningún tipo de relación real, también ha de tomarse en consideración que uno de los tipos o modalidades de ésta lo constituye la relación real unilateral, la que no tiene el carácter de convertible o recíproca, tal como no lo tiene la que hay entre la realidad de lo sabido y la realidad del saber, según antes quedó indicado[10].

Por otro lado, para la unidad objetual del ámbito irrestrictamente universal de la metafísica es necesario que lo distinto de Dios no sea inmanente a Él, en calidad, según el idealismo panteísta pretende, de simple «momento» —mero aspecto, solo fenómeno o pura y simple fase— de la absoluta realidad del Ser divino. Pues lo que solo consistiese en un «momento», así entendido, de esta incondicionada realidad, no sería propiamente un ser, y entonces la metafísica no tendría un objeto universal (se sobreentiende, *in praedicando)* como quiera que no cabe que lo sea lo que no es apto para darse distributivamente en varios seres, sino que se da en uno y solo en uno[11]. Y así viene a confirmarse que, por ser irrestrictamente universal, el objeto de la metafísica no puede consistir, de un modo exclusivo, en lo absoluto, por cuanto este, aunque *intensive* es todo el ser, no lo es *extensive.*

Cabalmente la diferencia que en el caso del ser se da entre lo intensivo y lo extensivo es lo que permite distinguir entre el singular «todo el ser», que es el ser en plenitud, sin merma alguna, y el plural «todos los seres», donde el ser en plenitud está incluido en calidad de miembro de un conjunto, cuyos restantes miembros son, cada uno de ellos, un ser al que algo *de* ser le falta, aunque nada le falte *para* ser. Esta afirmación no tiene nada que ver con ningún tipo de afición a las paradojas o al deseo de «hacer frases». Se trata sencillamente de mostrar, subrayándolo, un comportamiento peculiar que no se da en los conceptos cuya universalidad es restringida. Así, por ejemplo, en la extensión del

concepto de hombre no entran, por una parte, un único hombre en plenitud y, por otra parte, todos los hombres a los que les falte algo *de* la índole humana. Lo que no tiene por entero esta índole no es realmente hombre alguno. Y si con la expresión «hombre en plenitud» se quisiera nombrar al hombre no desprovisto de ninguna de las mejores dotes compatibles con la índole humana —como cuando decimos que alguien es «un hombre cabal»—, entonces se ha de excluir la necesidad, no la posibilidad, ni el simple hecho, de que ese hombre sea único[12]. En cambio es necesario que sea único el ser en plenitud, lo absoluto. Dos o más absolutos habrían de limitarse mutuamente, de tal manera que ninguno de ellos sería un ente por completo libre de carencias, es decir, ninguno sería absoluto.

Como en su momento se verá, la diferencia entre la comprehensión y la extensión es asunto de muy especial relieve para la lógica de los conceptos metafísicos. Mas lo que importa ahora se limita a la indicación de que el comportamiento de la diferencia entre lo intensivo y lo extensivo en el concepto del ser se da asimismo en los conceptos de las propiedades que se llaman trascendentales por tenerlas todos los seres. La unidad del objeto, irrestricta y directamente universal, del saber metafísico se haría imposible si en los conceptos de estas propiedades la diferencia entre lo intensivo y lo extensivo se diese de otra manera que en el concepto del ser. Por convenir al ser en cuanto tal, los conceptos de las propiedades en cuestión han de hallarse en el mismo caso en que está el concepto del ser desde el punto de vista del alcance de su extensión, por donde se infiere que también ha de estar en el mismo caso en lo que atañe al modo de su contenido intensivo.

Aristóteles habla de un saber, no de dos, cuando afirma que «hay cierta ciencia que considera el ente en tanto que ente y todo lo que este tiene por sí mismo»[13]. La unidad del saber así caracterizado queda corroborada por el hecho de que Aristóteles, en ocasión ulterior, presente este saber —el propio, por excelencia, del filósofo— como la ciencia del ente en cuanto ente, según su totalidad, no en parte[14]. La totalidad de la que en este texto se habla no es colectiva, sino distributiva, y la parte a ella contrapuesta es, por lo mismo, cualquiera de las que integran la extensión del concepto del ente, no lo que, por así decirlo, fuese una de las notas de la comprehensión de este concepto.

En la segunda de las dos citadas declaraciones aristotélicas sobre el sentido y alcance de la ciencia del ente no hay ninguna mención de lo que en la primera aparece al final y que debe entenderse en el sentido de las propiedades que a todos los entes convienen: solo ellas se encuentran en el ente *qua* ente como algo que este, por sí mismo, posee. Guillermo de Moerbeke, el autor de la versión a cuyo través santo Tomás leyó a Aristóteles, traduce καθ᾽ αὑτό con la fórmula *secundum se*[15]. Y el propio santo Tomás, comentando el mismo pasaje, hace uso de la expresión *per se,* como contrapuesta a *per accidens*[16]. En definitiva, todas estas expresiones apuntan al alcance incondicionadamente universal de la ciencia del ente, pues lo que a este conviene καθ᾽ αὑτό *(secundum se, per se,* de suyo) no puede dejar de convenir a todas las entidades (de un modo distributivo y sin ninguna excepción).

Queda, en suma, bien claro, y discúlpese la insistencia, que la metafísica no es ciencia

particular (κατὰ μέρος), y ello por dos razones: a) porque su objeto no es alguno de los entes con exclusión de todos los entes de otro tipo; b) porque ninguna de las ciencias particulares tiene por objeto el ente en tanto que ente, sino que cada una considera una clase determinada —ya de un modo específico, ya de una manera genérica— entre todas las subsumibles en el concepto del ente y que por ello son miembros de la totalidad extensional de este concepto. A pesar de lo cual no sería lícito decir que las diferencias entre los objetos respectivos de los diversos saberes particulares queden fuera de lo común a todos ellos o, con otras palabras, sean ajenas al ámbito del saber metafísico. Tal afirmación no es admisible, porque todas esas diferencias tienen entidad: son asimismo entes, aunque cada uno a su manera. Mas entonces ¿se ha de inferir que las ciencias particulares son fragmentos, partes integrantes de una ciencia total, en la cual consistiría la metafísica?

Una cuestión similar la plantea W. Quine a propósito de la lógica. Veamos cómo lo hace, por si de ello fuese posible extraer alguna enseñanza útil para entender bien la relación entre la metafísica y las ciencias particulares. He aquí lo que el afamado lógico matemático nos dice sobre la relación que con las ciencias particulares mantiene la ciencia lógica:

«En cierto sentido podemos afirmar que la lógica trata de todo. No en el sentido de que la lógica sea ciencia universal, que abarque toda otra ciencia y de cuyas leyes puedan deducirse las leyes de cualquier ciencia especial. La lógica no es, en tal sentido, una ciencia universal, pero sí es una ciencia *general,* en el sentido de que las verdades lógicas se refieren a objetos cualesquiera. Por ejemplo, la verdad lógica que dice que todo objeto es idéntico a sí mismo, se aplica de una vez por todas a todos los objetos estudiados por cualquier ciencia. Por lo tanto, no podemos decir que la lógica *incluye* las demás ciencias, pero sí que está *incluida* en todas las otras ciencias, de manera que forma la parte común a ellas. Lo que afirma la lógica es aquello que se puede afirmar sobre los objetos de cualquier ciencia. La lógica es, como lo sugiriera Tarski, el común denominador de las ciencias especiales»[17].

Dos son las observaciones contenidas en este texto que pueden resultarnos provechosas para un posible paralelismo con la relación entre la metafísica y las ciencias particulares[18]. En primer lugar, la distinción por virtud de la cual «no podemos decir que la lógica incluye las demás ciencias, pero sí que está incluida en todas las otras ciencias» expresa un comportamiento que con todas las reservas necesarias atañe también a algo que concierne, en verdad, a la metafísica. El saber metafísico no incluye las ciencias particulares, pero el objeto de él está formal y propiamente incluido en los objetos de ellas, por lo cual los principios que en éstas son evidentes de inmediato se constituyen como contracciones de los dotados de ese mismo carácter (la evidencia inmediata) en el saber metafísico. Y, en segundo lugar, la tesis según la cual «lo que afirma la lógica es aquello que se puede afirmar sobre los objetos de cualquier ciencia» es, *mutatis mutandis,* también válido para la metafísica. Lo que ésta afirma puede asimismo afirmarse de los objetos de cualquier saber especial en tanto que subsumidos en el objeto de ella. No a la inversa, pues lo que es verdadero para un objeto en lo que a

este le es propio, peculiar, no cabe, evidentemente, que sea también verdadero para los objetos que difieren de él y en tanto que de él difieren.

Ahora bien, la inclusión del objeto de la metafísica en los objetos de las ciencias particulares ¿puede considerarse verdaderamente compatible con la idea de la metafísica como la ciencia del ser *y* de lo absoluto, no solamente como la ciencia del ser? Lo absoluto no está incluido o contenido en ningún otro ser, como tampoco ningún otro ser está incluido o contenido en lo absoluto. Ni el concepto de lo absoluto está presente en los conceptos de los demás seres, como tampoco ninguno de estos conceptos está presente en el de lo absoluto. Así, pues, parece ineludible esta radical disyuntiva: o se niega que lo afirmado por la metafísica pueda también afirmarse de los objetos de cualquier ciencia especial, o se rechaza que la metafísica sea la ciencia del ser *y* de lo absoluto. Y, sin embargo, a pesar de las apariencias, la disyuntiva se nos hace menos dura, y al cabo se desvanece por completo, si se recuerda la distinción, ya arriba hecha, entre la totalidad extensiva y la intensiva o, equivalentemente, entre el singular «todo el ser» y el plural «todos los seres».

A la luz de esta distinción se entiende bien que la idea de la metafísica como ciencia del ser y de lo absoluto es perfectamente compatible con dos cosas ya distinguidas aquí: a) que el objeto *total* de la metafísica lo es el ser en la integridad de la extensión de su concepto, vale decir, en su irrestricta universalidad; b) que el *principal* objeto de ese mismo saber[19] es lo absoluto, el ser en plenitud: Dios[20]. Por consiguiente, si la distinción entre el objeto total y el principal no se toma en cuenta —lo que no es lo mismo que negarla— y así solo se habla, pura y simplemente, del objeto, entonces se hace por completo lícito el decir que en el caso de la metafísica el objeto es el ser o, si se prefiere, el ente[21]. Así lo hace, *v.gr.,* santo Tomás cuando, refiriéndose a la metafísica, sostiene que no se trata de una ciencia particular, porque ninguna de ellas considera el ente universal en cuanto tal, mientras que el saber metafísico, por ser ciencia común, considera el ente universal en cuanto ente[22].

Otra dificultad, también aparentemente insuperable, surge como una cierta consecuencia de la tesis donde se afirma que el objeto de la metafísica consiste, por virtud del grado de abstracción de este saber, en lo enteramente inmaterial. La tesis está formulada por santo Tomás expresamente, comentando a Aristóteles (quien desde luego da ocasión a ella) y sirviéndose asimismo de Avicena: «Se ha de advertir que, aunque todo lo separado real y conceptualmente de la materia y del cambio, pertenece a la consideración de la filosofía primera, no es ello, sin embargo, lo único que en ese caso se encuentra, sino que el Filósofo[23] indaga también las cosas sensibles en tanto que son entes. O tal vez digamos, como Avicena, que lo común indagado por esta ciencia se dice separado según el ser, no porque sea siempre sin materia, sino porque no es necesario que, como en las cosas matemáticas, tenga el ser en ella»[24]. Este pasaje tiene sobre otros, también de santo Tomás, la ventaja de proporcionar la solución a la dificultad en él expuesta. El objeto de la metafísica es enteramente inmaterial e inmutable (separado, tanto conceptual como realmente, de la materia y del cambio), no por excluir de su ámbito propio a lo material y mutable, sino por no encontrarse limitado a ese tipo de

seres, lo cual exige que el ser, en tanto que ser, no tenga la condición de ese tipo de seres.

Cabría, sin embargo, replicar que así como el ente en cuanto ente, o el ser en tanto que ser, no se da solo en lo material y mutable, tampoco se da exclusivamente en lo separado de la materia y del cambio, por lo cual se habría de inferir que en sí mismo no es ni inmaterial ni material, ni susceptible de cambio, ni exento, en principio, de él, sino algo neutro de todas esas determinaciones. La conclusión no puede parecer más razonable, pero solo lo es en apariencia. Frente a ella está la imposibilidad de que algo no material, ni mutable, no sea tampoco inmaterial e inmutable, o, inversamente, la imposibilidad de que algo no inmaterial, ni inmutable, tampoco sea material y susceptible de cambio. Mas entonces surge naturalmente la pregunta: ¿por qué se ha de admitir la tesis clásica de la inmaterialidad e inmutabilidad del objeto de la metafísica, y no la tesis contraria? La respuesta adecuada a esta pregunta es que la tesis clásica se apoya en que, aunque el ser pueda darse, y de hecho se da, en la materia y el cambio, no cabe que la materia y el cambio puedan darse en el ser, porque este en sí mismo es acto y, como tal, activo, determinante, cuando entra en composición con una potencia pasiva, según ocurre en lo material y lo mutable.

§ 3. La universalidad irrestricta y refleja de la lógica

En el § 2 el carácter reflejo de la irrestricta universalidad del saber lógico quedó explicado en virtud de que esta ciencia se ocupa de las determinaciones que, pudiendo atribuirse a cualquier ser, no afectan o pertenecen a ninguno en su intrínseca realidad, sino solo en tanto que objeto de conocimiento intelectivo. Con esta explicación no se trata de definir el saber lógico, sino de dar razón del carácter reflejo de su absoluta universalidad, a diferencia del carácter directo de la absoluta universalidad del saber metafísico.

La lógica puede ser (y en efecto lo ha sido) considerada como una ciencia normativa y como una ciencia puramente teórica. Ambas formas de verla son entre sí compatibles. Más aún: se enlazan de tal manera que la lógica puramente teórica es el fundamento de la lógica normativa. Aunque no puramente, la lógica normativa es asimismo teórica, en tanto que lo teórico se contrapone a lo práctico en su más estricta acepción. Así tomado, lo práctico tiene por fin el hacer, no el saber, ni siquiera el saber hacer, que es lo que se pretende en toda técnica o arte (τέχνη = *ars).* No dice «haz X si quieres Y», sino, incondicionadamente, «haz X». Sus mandatos son, por decirlo en la terminología de Kant, categóricos, no hipotéticos, mientras que las reglas de las técnicas valen como mandatos solo hipotéticamente: en el supuesto o hipótesis de que se quiera algún fin para cuya consecución esas reglas dictan los medios que han de ser empleados.

Muy distinto es el caso de las ciencias *puramente* teóricas. En ellas no se establecen mandatos (normas, imperativos), ni siquiera hipotéticos. De esta suerte, la lógica puramente teórica no es, en manera alguna, la ciencia de cómo se debe proceder para hacer un buen uso de la razón. Pero las reglas o normas del buen uso de la razón —las

establecidas por la técnica lógica— tienen un fundamento puramente teórico, el cual consiste en el puro conocimiento de las *relaciones* que entre sí mantienen los objetos de la actividad intelectiva, precisamente como tales objetos, cuando el entendimiento está efectivamente bien usado (abstracción hecha del valor moral, positivo o negativo, del uso que se hace de él)[25]. Estas relaciones son todas ellas irreales, porque no afectan a la intrínseca realidad de lo entendido, sino a lo que el objeto de la actividad es por virtud, solamente, de su irreal situación de objeto de ella. Y como todo ser puede, en principio, ser objeto de intelección[26], la ciencia a la que debe atribuirse la universalidad irrestricta y refleja es la lógica que procede como ciencia puramente teórica: es ella la que se ocupa de las relaciones irreales pertinentes a los objetos de la actividad intelectiva como tales objetos. Por el contrario, la técnica lógica, el arte regulativo o directivo de la actividad de entender, no es irrestricta y reflejamente universal, porque si bien supone una reflexión sobre la actividad misma del *logos*, no tiene por objeto todo ser, sino el del *logos* exclusivamente, y no en todas sus dimensiones, sino en la del buen uso que de él cabe hacer (independientemente, tal como ya se ha indicado, del valor moral de ese uso).

La concepción de la lógica en calidad de ciencia puramente teórica (no normativa) irrestrictamente universal de una manera refleja, tiene muy claros apoyos en el pensamiento de Husserl en lo que especialmente se refiere a la pura teoricidad de este saber[27], pero sobre todo está basada, también por lo que atañe a esa pura teoricidad, en la más rigurosa de las interpretaciones filosóficas que del saber lógico se han hecho desde la óptica del realismo metafísico: la propuesta por J. Poinsot, más conocido como Juan de Sto. Tomás, en su *Curso filosófico tomista*[28]. Comparada con esta interpretación, la mayor parte de las formuladas por autores modernos y contemporáneos adolecen de una evidente falta de rigor y de una excesiva tosquedad.

Sería injusto extender a todos los cultivadores y representantes de la lógica simbólica o matemática las objeciones que, en lo concerniente a la determinación del objeto del saber lógico, deben hacerse a muchos lógicos modernos y contemporáneos. Con todo, es justo decir que, a veces, desde la lógica simbólica o matemática se le hacen al lenguaje no simbolizado extremosos reproches de ambigüedad proclive a los mayores dislates. Y, así, no logro ver de qué modo se podría estar de acuerdo con acusaciones tales como la que en un libro de iniciación a la lógica formal se le dirige al lenguaje hablado, formulándola en estos términos: «El recurso al simbolismo no se ha adoptado por razones de comodidad, sino por cuidado del rigor. La lengua hablada es frecuentemente ambigua. Por ejemplo, *la conjunción* o *multiplicación lógica* afirma la verdad simultánea de dos proposiciones p q. Esta operación es conmutativa: $pq = qp$. El término que traduce esta operación en la lengua hablada es *‘y’*. Permutad las siguientes proposiciones: ‘Se hirieron gravemente y murieron’, y desembocaréis en un absurdo. En efecto, *‘y’* marca aquí una relación lógica distinta de la multiplicación lógica (señala una relación temporal de posterioridad) y nada nos avisa de ello en la lengua hablada. Para suprimir tales ambigüedades es indispensable recurrir a símbolos que tengan cada uno de ellos una única significación»[29].

O sea, que si no echamos mano de algún benéfico símbolo, muy bien podría

sucedernos que viniéramos a caer en la tentación de sustituir «se hirieron gravemente y murieron» por «murieron y se hirieron gravemente». ¡Prodigiosa equivocidad la de la lengua no simbolizada![30] Pero es el caso que también todo un W. Quine llega a escribir, sin la menor señal de que le tiemble el pulso, esta notable observación: «Otro ejemplo ilustrativo del carácter engañoso del lenguaje natural es este: aun cuando el enunciado 'Bucéfalo es idéntico a Bucéfalo' solo sea otra manera de decir la verdad 'Bucéfalo es idéntico a sí mismo', en cambio el enunciado 'todo objeto es idéntico a todo objeto' está lejos de equivaler a la verdad 'todo objeto es idéntico a sí mismo'»[31]. Y uno no puede dejar de preguntarse: ¿hay alguien realmente tan insensato —tan escaso de lógica natural— que se atreva a decir «todo objeto es idéntico a todo objeto», en el sentido de «todo objeto es idéntico a cualquier otro objeto»?[32]

Por otro lado, tomadas de una manera literal, determinadas interpretaciones de la lógica simbólica llevarían de un modo inevitable, si procedieran consecuentemente, a un estrechamiento abusivo del ámbito objetual del saber lógico. Se trata de interpretaciones influidas por la doctrina del nominalismo. Atinadamente ha observado P. Banks que en realidad no son nominalistas todos los que así habrían de calificarse si sus propias declaraciones hubieran de tomarse tal cual suenan. «*Quine* y *Goodman,* por ejemplo, se declaran nominalistas únicamente porque impugnan el platonismo. Pero usted, Sr. Paleo, sabrá que quien no es platónico, no por ello tiene que ser nominalista»[33]. Desde luego, no todos los cultivadores de la logística son nominalistas únicamente de nombre; también los hay que realmente son nominalistas, y a ellos, no a la propia logística en cuanto tal, les alcanza la bien justificada acusación de incurrir en una de estas dos cosas: la palmaria incoherencia de seguir acogiendo en sus dominios la lógica de clases, siendo así que el nominalismo no puede dejar de eliminarla, o el abusivo estrechamiento del campo del saber lógico, al excluir de él todo el ámbito de la lógica de clases.

Por lo que toca al reproche de la incoherencia, aplicable a algunos logísticos, no a la logística en sí, resultaría provechosa la lectura de este otro fragmento de la citada monografía de P. Banks: «PALÄO: (…) La lógica aristotélica trata de conceptos universales, mientras que en la logística estos son sustituidos por clases. Si un aristotélico dice 'hombre', mencionando así el concepto universal, el logístico dice únicamente 'todos los hombres'. Y esto es nominalismo. —EL ARISTOTÉLICO: No estoy de acuerdo. Uno de los principios más básicos de la filosofía aristotélica dice que en definitiva los sujetos reales son individuales. Un aristotélico no puede detener su análisis en conceptos universales como ese de 'hombre' que usted dice. Ha de seguir analizando hasta llegar a varios hombres individuales, todos los cuales tienen una propiedad común. —PALÄO: Pero, sin embargo, la logística niega la existencia de propiedades comunes. —EL ARISTOTÉLICO: ¡De ninguna manera! ¿Ni cómo lo podría hacer? Cuando habla de clases tiene que definirlas por medio de propiedades. El Sr. Neo puede atestiguar que en la logística una clase se define como un conjunto de objetos que tienen una determinada propiedad común. Con otras palabras: los universales no están excluidos de la lógica»[34].

En el autorizado *Vocabulario* de A. Lalande, y remitiéndose a G. Peano, la voz

«clase» aparece descrita, según su uso en la lógica, como «conjunto de objetos, definido por el hecho de que todos ellos, y únicamente ellos, tienen uno o varios caracteres comunes. Se representa en Lógica simbólica por la abreviatura *Cls»* (PEANO, *Formulario de Lógica matemática,* § 2)[35].

El recurso a la idea de función no cambia nada esencial (ni lo pretende tampoco, aunque acaso pudiera parecerlo) en la definición del concepto de clase. Consideremos, *v.gr.,* la definición recogida por James G. Colbert Jr., así como las explicaciones que la acompañan: «Una clase es el grupo de individuos que satisfacen una función. Es decir, el grupo de individuos para los que la función en cuestión genera una proposición verdadera. La clase de los griegos es el grupo de individuos cuyos nombres se pueden insertar en '*x es griego'* para engendrar una proposición verdadera»[36]. Lógicamente, surge la pregunta: ¿cómo podrían satisfacer una función los *diversos* miembros de una clase, si no tuviesen algo común todos ellos? En el ejemplo que acabamos de ver, ese algo común es la índole o cualidad de griego. Y no es la pertenencia a una clase lo que determina que todos los miembros de un grupo tengan algo en común, sino que es el tener algo en común lo que determina que los miembros de ese grupo pertenezcan todos ellos a una clase.

El nominalismo real y consecuente (no el que lo es tan solo de palabra, ni el que elude las consecuencias objetivas de la tesis que lo define) se vería forzado a excluir del campo de la lógica, además de las clases (en virtud de la negación de lo universal distributivo), también lo universal que en el concepto singular se contiene, y, por lo mismo, todo concepto singular. Así, *v.gr.,* en la proposición «este hombre es nominalista» el sujeto «este hombre» significa algo singular y que de un modo sensorial me está siendo presente o puede estármelo, a la vez que lo concibo en calidad de hombre. Desde luego, no es la expresión «este hombre», ni el concepto gracias al cual entiendo la realidad singular significada con esa expresión, aquello a lo que en la proposición «este hombre es nominalista» se le atribuye el ser nominalista. Pero el mismo concepto necesario para poder *entender* lo singular en cuestión —no para verlo con los ojos de la cara, ni para oírlo, ni para imaginármelo, etc.— encierra algo universal: cabalmente, la índole de *hombre,* no «el hombre» del platonismo, pero tampoco una palabra, ni una significación, ni un concepto, sino un modo de ser real que como tal puede darse (distributivamente) en una pluralidad de individuos.

Tampoco puede el concepto de Dios tener cabida en el ámbito de una lógica pensada coherentemente desde el punto de vista del nominalismo efectivo. La idea del Ser divino, eminentemente singular como concepto del ser en plenitud (al cual le es imposible el no ser único) incluye en su dimensión intensiva el concepto de *ser,* donde «ser» significa algo que está dado también en todas las realidades limitadas. La singularidad del ser en plenitud habría de resultarnos por completo ininteligible, inconcebible, si no contásemos con el concepto universalísimo, trascendental, de ser y, en consecuencia, si no pudiésemos disponer de este concepto, la irrestricta universalidad (refleja) de la lógica sería imposible. Una vez excluida la posibilidad de la objetivación conceptual de Dios, ni tan siquiera una sola de las relaciones irreales derivadas de esta objetivación podría

aplicarse a la última *ratio essendi* de todos los seres limitados, con lo que tampoco se podría aplicar a ninguno de ellos ni una sola de las relaciones irreales que necesariamente habrían de convenirles en tanto que *concebidos* como efectivamente dependientes de ese definitivo fundamento[37].

Frente a la concepción, típicamente nominalista, del sujeto lógico como algo que solo puede atribuirse a lo individual, y refiriéndose precisamente al uso de los términos con la función lógica propia del sujeto, observa P. T. Geach que «es admisible proponer que los términos generales (si tienen el valor de sustantivos) permiten también ese uso como sujetos lógicos. Sin duda, aunque el uso de nombres propios con esa aptitud se reconoce mucho más fácilmente, es comprobable que tal uso depende de la posibilidad de que los términos generales también sean sujetos lógicos»[38]. Ello es tanto como afirmar, aunque de otra manera, la implicación de lo universal en lo singular que lo contrae. Así lo hace ver P. T. Geach con estas dos ilustraciones: «La esencia nominal del objeto llamado 'Támesis' está expresada por el nombre común 'río'»[39] y «¿Cómo podríamos justificar que 'Gemima' tenga lo que le hace ser un sujeto lógico, pero 'gato' no lo tenga?»[40].

Aquello «de lo que» algo se afirma o se niega es lo que se comporta como sujeto lógico. Tal es el modo en que este se entiende al darle el nombre, como hacen algunos lógicos tradicionales, de *sujeto de denominación:* lo que se comporta como receptivo de la predicación y, por lo mismo, como receptivo de la forma *lógica,* contradistinguiéndose así del «sujeto físico», portador o depositario de una forma *real.* —También en la lógica moderna se entiende a veces por sujeto lógico aquello de lo que algo se afirma (o se niega). De ello ofrece un claro testimonio Couturat[41] cuando dice: «La lógica moderna ha sido llevada a distinguir netamente en la proposición estos dos elementos: un sujeto y lo que de este sujeto se afirma, y como quiera que cabría afirmarlo igualmente de otro sujeto, ello ha conducido a considerar el sujeto como una variable *x,* de la cual es una función el predicado»[42]. De esta suerte, no será lícito mantener que el sujeto, lo mismo que el predicado, es siempre un término lingüístico, con lo cual nunca podría llamarse sujeto lógico, por ejemplo, a un hombre.

P. T. Geach, por el contrario, dice: «Como usados en este libro, los términos 'sujeto' y 'predicado' serán siempre términos lingüísticos. Nunca llamaré sujeto a un hombre, sino solo al nombre de un hombre. El nombre Pedro, no el Apóstol, es el sujeto de 'Pedro fue un Apóstol', y no es un predicado la propiedad de ser Apóstol, sino su expresión verbal. Diré, no obstante, que es Pedro, no su nombre, aquello de lo que el predicado se predica en 'Pedro fue un Apóstol', porque es Pedro, no su nombre, aquello de lo que se dice que fue un Apóstol. No daré a entender que este predicado es verdadero respecto de Pedro, o que se aplica a él, sino únicamente que es predicado de Pedro en alguna sentencia significativa verdadera o falsa. Diré que un predicado es *vinculado a* un sujeto, es *predicado de* aquello por lo que el sujeto está, y *aplicado a,* o *válido de,* este si la sentencia así formada es verdadera»[43].

El propio Geach reconoce la arbitrariedad de las estipulaciones que en este pasaje formula, pero sostiene que es conveniente hacerlas y admitirlas[44]. Ahora bien, si lo que

se quisiera dar a entender diciendo «nunca llamaré sujeto lógico a un hombre, sino solo al nombre de hombre» fuese que ningún hombre se encuentra determinado en sí mismo, en su intrínseca y propia realidad, por el hecho (llamémosle así) de estar siendo sujeto lógico en una aserción, entonces no habría absolutamente nada que objetar. Pero se habría de añadir que tampoco el *hecho* de estar siendo sujeto lógico en una aserción es algo que afecte o convenga a algún término lingüístico en su propia e intrínseca realidad, en sí mismo. Y, así, para que la palabra «Pedro» esté por el Apóstol al cual nombra, es necesario que se encuentre afectada por la relación irreal en que consiste la significación, la cual no le conviene en modo alguno cuando nadie la está *entendiendo.* Nuestra percepción sensorial de la palabra no nos basta para hacernos presente su significado. En consecuencia, es menester decir, no ya solo que su significado es puramente convencional, sino que el tener algún significado —el que fuere—, por el cual puede estar en alguna sentencia, no pasa de ser una determinación irreal derivada de la situación en que la palabra se encuentra en cuanto objeto de captación intelectiva (la que enlaza al término lingüístico, sensorialmente captado, con aquello por lo que está y que puede ser algo captado sensorialmente o algo que sensorialmente no es captado). O sea: todos los términos lingüísticos son realidades, y justamente por ello no les concierne en su ser propio e intrínseco ninguna de las relaciones irreales que, por el contrario, les afectan en cuanto objetos de conocimiento intelectivo (y entre las cuales se hallan las pertinentes a los sujetos lógicos y a los respectivos predicados).

En suma: de una manera refleja, la lógica es irrestrictamente universal porque los conceptos son lo afectado por las relaciones irreales que constituyen el campo propio de la lógica, y porque no hay nada que no pueda, en principio, ser materia de algún concepto para la mente humana. —Esta segunda razón no lleva consigo, aunque lo pudiera parecer, interferencia o injerencia de la psicología en las verdades propias de la lógica. No viene de ningún psicologismo, ni conduce tampoco a psicologismo alguno, porque de ningún modo fundamenta las leyes lógicas en leyes psicológicas, con lo cual evita todo género de relativismo escéptico. Mas también es verdad que la lógica tiene un cierto presupuesto psicológico, no en el sentido de la fundamentación, sino tan solo en el de la «condición de posibilidad» que la índole propia de la mente humana constituye para la irrestricta y refleja universalidad del saber lógico. El ámbito de la lógica no podría ser enteramente universal de una manera refleja si el *logos* humano no fuese intencional y potencialmente infinito (abierto, en principio, a todo ser, aunque físicamente limitado, como todo lo que no es el ser en plenitud) y si no tuviese la capacidad de reflexionar sobre sus propios actos y, consiguientemente, sobre los objetos respectivos como tales objetos[45].

---

[1] El concepto del *verum* trascendental no es el de «lo entendido», ni el de «ser-entendido», sino el concepto de *lo inteligible,* de lo apto en principio para fundar una intelección judicativa verdadera, *i.e.*, atenida al ser de su objeto.

[2] La equivalencia puede definirse, tratándose de conceptos, como la mutua forma de comportarse de los que

con diferente comprehensión tienen la misma extensión.

[3] La diferencia, no incompatibilidad, entre determinación irreal y determinación verdadera se nos pone de manifiesto inequívocamente cuando advertimos, pongo por caso, que la índole lógica de «sujeto de una proposición que atribuye algo al hombre», es, sin duda, una determinación verdadera, ¡aunque irreal!, mientras que esa misma determinación no es, no puede ser, verdadera cuando no fuese el hombre, sino cualquier otro ser, lo que en una proposición se comportase como el sujeto lógico.

[4] «Tanto i defensori come gli avversari della metafisica convengono al meno in questo punto: nel considerarla come la scienza della'essere e dell'assoluto», cf. C. Fabro: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3ª ediz., Società Editrice Internazionale, Torino, 1963, p. 125.

[5] *Definitio sit brevis,* dice uno de los preceptos que para la definición en general dicta la lógica clásica.

[6] La existencia de Dios la doy aquí por suficientemente demostrada con los argumentos de Aristóteles y de santo Tomás. En otros lugares esos mismos argumentos los he expuesto y desarrollado, sobre todo en *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, en el examen de las voces «Motor Inmóvil», «Causa Eficiente Incausada», «Ser Necesario por sí», «Máximo Ser», «Ordenador Supremo». Complementariamente añadiría una buena parte de las observaciones que bajo el título «La teología de Brentano» hice en forma de Prólogo a mi traducción española de la obra del pensador alemán *Sobre la existencia de Dios (Vom Dasein Gottes).* La traducción fue publicada por Rialp, Madrid, 1979.

[7] No se trata exclusivamente de una verdad de fe. También la intimidad de cada hombre es, en su propia hondura, cognoscible solamente por él mismo y por los hombres a quienes la quiera descubrir (además de ser conocida, de una manera absoluta, por el *Logos* divino). Los sondeos que a la intimidad de cada hombre se le hagan, necesariamente desde fuera, por cualquier otro ser humano, son, en sus resultados, siempre ambiguos, y nunca pasan de superficiales.

[8] Si lo estuviera, dejaría de ser lo absoluto, lo enteramente ab-suelto, des-ligado, de todo lo relativo.

[9] «ἡ νόησις νοήσεως νόησις», *Met.,* 1074 b 34-35.

[10] Aristóteles no limita esta clase de relación a la que se da entre el objeto del saber y el saber mismo. «Lo mensurable, lo escible y lo pensable se dicen relativos porque otra cosa se dice relativa a ellos»: «τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρός τι λέγονται », *Met.,* 1021 a 29-30. La cláusula «porque otra cosa se dice relativa a ellos» excluye la validez de la que afirmase «porque ellos se dicen relativos a otra cosa».

[11] Mas tampoco el objeto de la metafísica sería un auténtico universal *in causando* si a Dios le fuese imposible el causar verdaderos seres diferentes de Él, que es lo que ocurriría si todo lo que no es Dios no tuviera en *sí mismo* ningún verdadero ser (lo cual de ningún modo presupone que lo que «en sí mismo» lo tiene lo posea «por sí mismo», *i.e.,* sin que ningún otro ser se lo haya dado a él).

[12] Muy bien pudiera ocurrir que fuesen pocos los hombres merecedores del calificativo de cabales, pero no es necesario que tan solo haya uno. Pocos no es lo mismo que uno solo, y hasta sería posible que no hubiese ninguno, pero lo que no cabe es la apodíctica imposibilidad de varios hombres que fuesen cabales todos ellos.

[13] «ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ᾽ αὑτό», *Met,.* 1003 a 21-22.

[14] «ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος», *Met.,* 1060 b 31-32.

[15] En su pulcra edición trilingüe de la *Metafísica* de Aristóteles, para traducir καθ᾽ αὑτό dice V. García Yebra «de suyo», y es muy difícil, por no decir imposible, ofrecer otra expresión española que con la misma brevedad sea igualmente fiel a la empleada por el Estagirita.

[16] *In Met.,* n. 531.

[17] Cf. W. Quine, *El sentido de la nueva lógica*, traducción castellana de Mario Bunge, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 6-7. No he logrado encontrar el original portugués.

[18] Para este paralelismo carecen de interés otras observaciones efectuadas por Quine en el mismo pasaje y que incluso para la determinación del sentido de la lógica son bastante confusas y no escasamente discutibles, como podrá comprobarse si se tienen en cuenta las consideraciones formuladas en el § 3 del presente Capítulo.

[19] «Principal» tiene aquí el sentido de lo más importante o eminente, en tanto que por excelencia es el *principio,*

la última causa o definitiva *ratio essendi* de todos los demás seres.

[20] Aristóteles califica de teológica, θεολογική *(Met.,* 1026 a 19; *passim)* a la misma ciencia designada por él otras veces con los nombres de sabiduría, filosofía primera o, simplemente filosofía. De la voz «metafísica» suele decirse que se debe al rótulo τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ, impuesto por Andrónico de Rodas (hacia el 70 antes de Cristo), en su ordenación de los escritos de Aristóteles, a los que venían después de los físicos. En cualquier caso, el término no aparece en el interior de ninguno de los escritos cuyo conjunto es habitualmente designado con él, ni tampoco en ninguna de las demás obras de Aristóteles. El término «ontología» lo usó en 1646 J. Clauberg: «Est scientia quaedam quae contemplatur ens quatenus ens est (…) Ea vulgo metaphysica sed aptius *ontologia* (…) nominatur», *Metaphys.,* I, 1-2. Fue, sin embargo, Wolff quien en mayor medida contribuyó a propagarlo.

[21] El uso indiferenciado de los términos «ente» y «ser» se justifica por la mutua convertibilidad o equivalencia de lo concreto y lo abstracto en el caso de los conceptos trascendentales (véase el Capítulo IV de este libro, concretamente el § 3).

[22] «Nulla scientia particularis considerat ens universale inquantum huiusmodi (…) Scientia autem communis considerat universale ens secundum quod ens», *In Met.,* n. 532.

[23] Se refiere aquí a quien se ocupa con la filosofía primera, la cual, por antonomasia, es la filosofía. En otras ocasiones, casi siempre, «el Filósofo» significa Aristóteles.

[24] «Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et a motu, non tamen solum ea, sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, Philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicena dicit, quod huiusmodi communia de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia, sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica», *In Met.,* n. 1165.

[25] Aquí llamo «razón» al entendimiento, a la facultad humana de entender, considerada en su poder discursivo, que presupone el previo a todo discurso, ya que, de lo contrario, se tendría que dar el imposible de un *regressus in infinitum.*

[26] Incluso lo que ignoramos lo podemos entender como ignorado, viniendo así a ser objeto de la actividad de entender y permaneciendo ignoradas las propiedades que de una manera transobjetual le convengan.

[27] Véanse los Capítulos I y II de los Prolegómenos a la lógica pura, en la célebre obra de Husserl *Investigaciones lógicas,* traducción de M. García Morente y de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1929. — Un reparo que cabe hacer a las tesis de Husserl —irreprochables en conjunto— acerca de esta cuestión es el que afecta a las siguientes consideraciones: «Nuestros fines no exigen que entremos en la crítica de las disputas entre los antiguos: si la lógica es un arte, o una ciencia, o ambas cosas o ninguna; si en el segundo caso es una ciencia, especulativa o práctica, o ambas a la vez», *Op. cit.,* p. 52. Aquí Husserl parece ignorar que también el arte es ciencia, y no práctica, algo especulativo o teórico, tal como ya arriba se ha indicado.

[28] Cf. Ioannis a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus,* Nova Editio, Tomus Primus, ed. Reiser, Marietti, Roma, 1920, Logica, Q. 1-2.

[29] «Le recours au symbolisme n'est pas adopté pour des raisons de commodité, mais pour un souci de rigueur. La langue parlée est souvent ambiguë. Par exemple, la *conjunction* ou *multiplication logique* affirme la vérité simultanée de deux propositions *p q.* Cette opération est commutative: *pq* = *qp.* Le terme qui traduit cette opération dans la langue parlée est 'et'. Permutez les propositions suivants: 'Ils se blessèrent grièvement et moururent' et vous aboutirez à un non-sens. En effet, 'et' marque ici un autre rapport logique que la multiplication logique (il note un rapport temporel de postériorité) et rien ne nous en avertit dans la langue parlée. Pour supprimer de telles ambiguïtés, il est indispensable de recourir à des symboles dont chacun n'aura qu'une signification», cf. A. Virieux-Reymond: *La logique formelle,* Presses Universitaires de France, Paris, 1962, pp. 64-65.

[30] Ni siquiera el sentido del humor quedaría a salvo, en aras del rigor lógico, y así habría que lanzar los más graves dicterios contra los intencionados ripios de P. Muñoz Seca en *La venganza de Don Mendo:* «Y si te parece mal, / aquí mesmo, este puñal / nos dará muerte a los dos. / Primero lo hundiré en ti, / y te daré muerte, sí, / ¡lo juro por Belcebú! / y luego tú misma, tú, / hundes el acero en mí».

[31] *Op. cit.,* p. 57.

[32] Para dar expresión al principio de identidad, el lenguaje natural usa fórmulas tales como, si se habla de hombres, «cada uno es cada uno», y, en términos generales, «una cosa es una cosa, y otra cosa es otra cosa», etc.: todo, menos nada que se parezca a la antinatural paráfrasis que Quine hace —echándole las culpas al sufrido lenguaje natural—.

[33] «*Quine* und *Goodman* zum Beispiel behaupten Nominalisten zu sein, nur weil sie den Platonismus bekämpfen. Sie, Herr Paläo, werden aber wissen, dass einer, der kein Platoniker ist, deshalb noch kein Nominalist zu sein braucht» (cf. «Zur philosophischen Interpretation der Logik», en *Logisch-philosophische Studien,* herausg. v. Albert Menne, Verlag Alber, Freiburg/München, 1959, p. 5). —La monografía de P. Banks está redactada en la forma de un diálogo imaginario donde Paläo designa a los cultivadores de la lógica tradicional que rechazan la lógica simbólica, y Neo, en cambio, a los lógicos simbólicos que se declaran incompatibles con la lógica tradicional. «El Aristotélico» es el propio autor de la monografía.

[34] «PALÄO: (…) Die aristotelische Logik handelt von Allgemeinbegriffen während diese in der Logistik durch Klassen ersetzt werden. Wenn ein Aristoteliker 'Mensch' sagt und damit den Allgemeinbegriff meint sagt der Logistiker nur 'alle Menschen'. Und das ist Nominalismus. —DER ARISTOTELIKER: Da bin ich nicht einverstanden. Einer der grundlegendsten Prinzipien der aristotelischen Philosophie besagt, dass letzlich alle realen Subjekte individuell sind. Ein Aristoteliker kann nicht bei solchen Allgemeinbegriffen wie Ihr 'Mensch' halt machen. Er muss weiter analysieren, bis er zu den vielen Individuellen Menschen kommt, die alle eine gemeinsame Eigenschaft haben. —PALÄO: Aber die Logistik leugnet die Existenz gemeinsamer Eigenschaften. —DER ARISTOTELIKER: Gar nicht! Wie konnte sie auch? Da sie von Klassen handelt, muss sie diese von Eigenschaften definieren. Herr Neo kann bezeugnen dass in der Logistik eine Klasse definiert wird als eine Menge von Objekten, die eine gegebene Eigenschaft gemeinsam haben. Mit andern Worten, die Universalien sind nicht aus der Logik ausgeschieden werden», *Op. cit.,* pp. 6-7.

[35] Cf. A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Sixième Édition révue et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 143. —A diferencia de la indicada por Banks, esta definición atiende a la posibilidad de que los miembros de la clase tengan varios caracteres comunes y no uno solo, pero lo esencial es idéntico en ambas definiciones: a saber, la necesidad de algo común a todos los miembros de la clase, y ese algo común es lo que en la lógica clásica se llama «universal» (o «materia del concepto universal», por decirlo con entera exactitud). —El texto francés donde aparece en el *Vocabulario* de Lalande la definición de clase es el que sigue: «Ensemble d'objects défini par le fait que ces objets possèdent tous et possèdent seuls un ou plusieurs caractères communs. Se représente en Logique symbolique par l'abbréviation *Cls*».

[36] Véanse las pp. 484-485 del volumen XIV de la *Gran Enciclopedia Rialp,* Rialp, Madrid, 1973.

[37] Las relaciones reales que con su último fundamento mantienen todos los seres limitados no afectan a estos seres por razón de su ser-concebidos como dependientes de Dios, sino por *ser* en la realidad de su en-sí efectivamente dependientes de Él.

[38] «(…) it is plausible to suggest that general terms (substantived ones, that is) also admit of such use as logical subjects. Indeed, althoug the use of proper names in that capacity is much more easily recognized, it is arguable that such use depends on the possibility of general terms also being logical subjects», *Reference and Generality*, Enended Edition, Cornell University Press, Ithaca and London, 1976, p. 43.

[39] «The nominal essence of the object called 'Thames' is expressed by the common noun 'river'», *Op. cit.,* p. 44.

[40] «How could we make out that 'Gemima' has what it takes to be a logical subject, but 'cat' has not?», *Ibidem,* p. 45.

[41] «Sur la structure logique du langage», en *Révue de Métaphysique,* janvier 1912, p. 4.

[42] «La logique moderne a été amenée à distinguer nettement ces deux éléments de la proposition: un sujet, et ce que l'on affirme de ce sujet; comme on pourrait l'affirmer également d'un autre sujet, un est conduit à considérer ce sujet comme une variable *x* dont le predicat est une fonction». —Este texto lo he tomado del *Vocabulario* de A. Lalande, en la edición antes citada, p. 1066.

[43] «As used in this work, the terms 'subject' and 'predicate' will always be linguistic terms; I shall never call a man a logical subject, but only the name of a man —the name 'Peter', not the Apostle, is the subject of 'Peter was an Apostle', and not the property of being an Apostle, but its verbal expression, is a predicate. I shall say, however, that what the predicate in 'Peter was an Apostle' is predicated of is Peter, not his name; for it is Peter,

not his name, that is being said to have been an Apostle. In saying that something is predicated of Peter, I do not mean that this predicate is true of or applics to Peter, but only that in same significant sentence, true or false, it is predicated of Peter, I shall say that a predicate is *attached to* a subject, is *predicated of,* what the subject stands for, and *applics to* or is *true of* this if the statement so formed is true», *Op. cit.,* pp. 22-23.

[44] «The stipulations in the last paragraph are of course arbitrary, but it is convenient to make such stipulations and adhere to them», p. 23, inmediatamente después del texto en el que se hacen esas arbitrarias, aunque también convenientes, estipulaciones.

[45] Todas las demás ciencias que el hombre puede adquirir —sin excluir a la psicología— presuponen también la mente humana como condición de posibilidad, según es obvio por lo que atañe al factor que lleva a cabo los respectivos actos de conocimiento. Pero ninguna, incluida la metafísica, implica o presupone ese factor para la universalidad irrestricta y refleja, ya que la única que, además de la ciencia lógica, tiene una universalidad ilimitada, es la metafísica, y ésta no la posee de una manera refleja sino de un modo directo.

II. Sentido y posibilidad de una lógica de los conceptos metafísicos

§ 1. Las relaciones entre la metafísica y la lógica

Metafísica y lógica coinciden, como hemos visto, en ser saberes cuyos ámbitos o dominios objetuales gozan de una incondicionada universalidad, pero asimismo tienen en común otras dos notas o características, ya indicadas también en el anterior Capítulo: por un lado, el ser ciencias teóricas y, por otro lado, la absoluta o cabal inmaterialidad del objeto formal de cada una de ellas[46]. Con todo, la metafísica y la lógica son saberes distintos entre sí por ser diversos los modos según los cuales todas sus características comunes se dan respectivamente en uno y otro saber.

De la irrestricta universalidad que a las dos ciencias conviene se ha explicado ya extensamente, a lo largo del Capítulo anterior, cómo es directa en la metafísica y refleja en la lógica. Siendo nota común a ambos saberes, debe en concreto decirse que no se les atribuye de una manera unívoca, sino de un modo analógico. Conviene subrayarlo, especialmente para evitar posibles interpretaciones torcidas de afirmaciones tales como que el carácter de «común» —en la acepción de ilimitado en su ámbito— conviene a los dos saberes, de suerte que en cierto modo es el mismo el objeto del cual se ocupan. Así lo podemos ver en un comentario de santo Tomás a Boecio: «Utraque scientia est communis, et circa idem subiectum quodammodo»[47]. Si el objeto de la metafísica y la lógica es el mismo únicamente en cierto modo, también en algún otro modo ha de ser diferente, por lo cual es el mismo según una identidad no cabal o absoluta, sino solamente relativa, es decir, por analogía. Y se trata de una analogía metafórica, ya que otra no cabe para lo común a los respectivos objetos formales del saber metafísico y del saber lógico, siendo real el primero de estos objetos e irreal —meramente de razón— el segundo[48].

En una glosa, algo libre, a la relativa igualación que Aristóteles hace de la sofística y la dialéctica con la filosofía, tomada ésta como filosofía primera o, dicho de otro modo, como metafísica[49], santo Tomás, basándose en que todos los entes reales caen bajo la consideración de la razón, equipara los predicados lógicos a los entes reales: «El ente es

doble: a saber, ente de razón y ente real. Ahora bien, el ente de razón se dice, con propiedad, de los predicados que la razón encuentra en las cosas en cuanto consideradas como el género, la especie y otros similares, que ciertamente no se encuentran en la naturaleza de las cosas, sino que derivan de considerarlas con la razón. Y el ente de razón de este tipo es propiamente el objeto de la lógica. Pero esos predicados inteligibles se equiparan a los entes reales, por el hecho de que todos estos caen bajo la consideración de la razón. Por lo cual concluye [Aristóteles] que el objeto de la lógica se compara al objeto de la filosofía [primera], que es el ente real»[50]. Dicho en términos de la *Teoría del objeto puro:* como todos los entes irreales, los entes de razón y, entre ellos, los predicados puramente lógicos, se comportan respecto de su actualidad objetual como los entes reales se comportan respecto de su actualidad transobjetual o efectiva (y ello sobre la base de que entre la actualidad de lo real y la de lo irreal se da una semejanza accidental, por cuanto la segunda es solamente una imitación de la primera).

En lo tocante a la coincidencia de la metafísica y la lógica por su carácter de saberes teóricos, comencemos por insistir en lo explicado acerca de esta cuestión en el § 3 del Capítulo precedente y que se resume diciendo que la lógica puramente teórica es el fundamento o la base de la lógica normativa, la cual no tiene tampoco un carácter práctico en la más estricta acepción. Y, una vez dicho esto, baste añadir que la metafísica es puramente teórica en el sentido de que de ella no se deriva regla alguna del buen uso de la razón, ni ninguna regla de otra clase[51].

Y en lo concerniente a la completa inmaterialidad de los objetos formales de la metafísica y la lógica, únicamente será preciso advertir que la inmaterialidad del objeto formal del saber metafísico es la de lo real en cuanto tal, vale decir, prescindiendo de que se dé o no se dé en algo material (inmaterialidad precisiva o abstractiva), así como también la de lo real positivamente inmaterial, *i.e.,* lo espiritual, mientras que la inmaterialidad del objeto formal de la lógica es la de algo irreal (inmaterialidad negativa).

A la vista de todas las diferencias que entre la metafísica y la lógica se dan a pesar de las coincidencias entre ambos saberes, no puede dejar de resultar sobremanera extraño el hecho de que un lógico tan equilibrado y relevante como J. M. Bochenski haya podido decir que «la lógica tiene el mismo objeto que la ontología, y solo difiere de ella en cuanto al método»[52]. Esta afirmación, excesivamente contundente (pues ni siquiera la suaviza el *quodammodo* introducido, en cambio, por santo Tomás al equiparar la metafísica y la lógica), no parece reconocer la distinción, aplicable a todos los saberes teóricos, entre el objeto formal y el objeto material (tomado este en el sentido de lo que es alcanzado a través de la mediación de aquél). La lógica y la ontología o metafísica tienen el mismo objeto material, el mismo ámbito o campo de entidades a las cuales se extiende su consideración, pero sus objetos formales son irreductiblemente diferentes, y los objetos que especifican a las ciencias son, por cierto, los objetos formales. Una y la misma cosa puede considerarse según aspectos o puntos de vista bien distintos, y, a su vez, dos o más cosas diversas pueden, sin menoscabo de su distinción, ser enfocadas desde un mismo punto de vista o aspecto común en ellas.

Todas estas ideas relativas a la distinción del objeto formal y el objeto material deben

tomarse como bien conocidas por Bochenski. No cabe ponerlo en duda porque el célebre lógico estaba bien informado del pensamiento escolástico y, en especial, del tomista. Mas entonces se ha de creer —con la misma seguridad— que olvidó esas ideas al formular su tesis de la identidad del objeto de la ontología con el de la lógica. Pues tampoco puede admitirse que Bochenski tomara por objetos formales a los métodos. En cualquier caso resulta todavía más extraña su afirmación de que «la lógica es una ontología muy general, que tiene por objeto las propiedades y las estructuras más comunes de todos los objetos, reales e ideales»[53]. Finalmente, no se ve cómo sea posible que esa «ontologie très générale», en la cual la lógica, según Bochenski, consiste, deba entenderse como una previa investigación que le desbroce a la lógica el terreno que ha de ocupar[54]. ¿Puede haber una lógica que sea una ontología previa a la lógica?

* * *

La esencial diferencia entre la metafísica y la lógica no impide en manera alguna que se den ciertas conexiones entre estos dos saberes universales. No solo no las excluye, sino que las hace posibles, permitiendo, además, que haya temas comunes a ambos. Es algo similar a lo que ocurre en el organismo viviente, cuyas partes, sin dejar de ser distintas entre sí, o mejor, precisamente por serlo (dentro, no obstante, de la unidad del todo al que pertenecen), mantienen ciertos enlaces y participan, cada cual a su modo, en funciones comunes. De esta suerte, la metafísica y la lógica son «como» partes orgánicas del todo, a la vez diversificado y unitario, que es la filosofía[55].

El análisis de los nexos de la metafísica y la lógica, así como el examen de sus temas comunes, no puede tener lugar desde otra ciencia, sino que ha de correr a cargo de ellas mismas. Otra ciencia que hubiera de ocuparse de esos nexos y de esos temas comunes habría de estar situada en un nivel superior al de la metafísica y la lógica, siendo así que por encima de ellas no cabe ningún saber, pues no es posible ninguno desde el cual se domine un ámbito objetual más dilatado que el incondicionadamente universal de la una y la otra (lo cual patentemente es imposible, con la evidente imposibilidad de un ámbito más extenso que el no afectado por ninguna limitación).

El nexo de más alcance entre todos los que la metafísica y la lógica mantienen entre sí es el constituido por la fundamentación de las propiedades lógicas en las propiedades reales. Doy el nombre de propiedades lógicas, en un sentido estrictísimo[56] a las resultantes, para lo intelectivamente conocido, de su estar siendo conocido de ese modo. Mas como quiera que las propiedades lógicas resultan, con derivación inmediata, de la objetualidad intelectiva de aquello a lo que se aplican, el fundamento próximo de ellas lo constituye esa objetualidad, la cual es algo irreal, aunque no con la irrealidad de las propiedades lógicas, dado que éstas se derivan de ella y no cabe, a su vez, que ella se derive de sí misma. Por tanto, la objetualidad intelectiva, el «hecho» de ser objeto —de algún acto de intelección—, es el fundamento irreal y próximo de toda propiedad lógica. Y el fundamento también próximo, pero real de todas las propiedades de esta clase es el conocimiento intelectivo (con lo cual interviene un factor psíquico en la explicación de la

lógica, sin que con ello se incurra en ningún tipo de psicologismo). Ahora bien, ¿cómo pueden entonces las propiedades lógicas encontrarse fundamentadas en propiedades y, por lo mismo, en el en-sí, de los efectivos seres en los que éstas se dan?

La única forma de dar respuesta a la pregunta acabada de formular (manteniendo, a la vez, la coherencia con lo dicho respecto del fundamento próximo, el irreal y el real, de las propiedades lógicas) es que el fundamento *remoto* de estas propiedades lo sea el en-sí de los seres a los que ellas afectan. Sin embargo, la coherencia de esta respuesta con lo ya dicho respecto del fundamento próximo de las propiedades en cuestión no demuestra que lo afirmado al responder de ese modo sea también verdadero y no solamente compatible con una tesis antes afirmada. La demostración requerida se lleva a cabo ante todo, y de la manera más amplia, al señalar que la irreal situación que consiste en ser-entendido presupone en todos los seres reales la propiedad, asimismo real, que consiste en ser-inteligible. Si careciesen de esta propiedad en su propio en-sí, no podrían los seres reales ser objeto de intelección y, consiguientemente, tampoco les podría convenir ninguna propiedad lógica.

Con esta demostración no se hace patente ningún nexo directo entre lógica y metafísica, pero se prueba que entre ellas se da un cierto nexo indirecto: el que las mantiene, por virtud del que hay entre los objetos formales respectivos, *i.e.,* entre las propiedades lógicas y las propiedades reales, tomadas unas y otras en cada uno de sus diversos tipos. Ni cabe que ocurriese de otro modo, porque la propiedad real que consiste en ser-inteligible atañe a todos los seres y en ella se fundamentan *todas* las propiedades lógicas sin ninguna excepción. Ello no obstante, el enfoque global de las propiedades lógicas y las propiedades reales se mantiene también al advertir que no toda propiedad lógica conviene a cualquier ser real (tomado, claro está, en la situación de intelectivamente conocido) o, equivalentemente, que no todo ser real (tomado en la mencionada situación) es fundamento de toda propiedad lógica. Veamos de una manera más explícita, y en una primera fase, lo que quieren decir estas dos negaciones y comprobemos después, en una segunda fase, que también cabe expresarlo con una tesis de carácter afirmativo.

Primera fase. No siempre pueden intercambiarse los extremos o polos de la relación irreal que es toda propiedad lógica, y desde luego no se pueden intercambiar cuando los contenidos de ellos lo prohíben. Así, por ejemplo, la relación irreal de especie a género, dada entre el contenido del concepto de hombre, por un lado, y, por otro, el concepto de animal, no es un nexo convertible —reversible—, porque los respectivos contenidos de sus dos polos o extremos exigen que no lo sea: la relación de hombre con animal es la de una especie con su género (próximo), y la relación de animal con hombre es la de un género con una de sus especies. Por tanto, debe negarse que toda propiedad lógica convenga a cualquier ser real en la situación de intelectivamente conocido, dado que la propiedad lógica denominada especie no afecta al concepto de animal en relación al concepto de hombre, como tampoco la propiedad lógica llamada género conviene al concepto de hombre en relación al concepto de animal. Y esto es ya suficiente para dejar demostrado que no toda propiedad lógica conviene a todos los seres reales. Sin embargo,

no estará de sobra confirmarlo con algún otro ejemplo.

La propiedad lógica significada con el término «predicabilidad» no es aplicable al concepto de árbol como término *a quo* de una relación irreal cuyo término *ad quem* es el concepto de metal. No es que no pueda haber ningún tipo de nexo lógico entre estos dos conceptos. Evidentemente, me es posible y lícito pensar que el metal no es un árbol, pero entonces lo que se predica del metal no es el ser-árbol, sino justamente el no-serlo, También es cierto que puedo erróneamente atribuir la índole de árbol al metal, pero el pensamiento de que la proposición correspondiente es falsa es verdadero porque es verdad que la peculiar índole del árbol no se da en el metal y, por lo mismo, no es predicable de este. Con lo cual vuelve a comprobarse que lo que impide la aplicación de un propiedad lógica —en este caso, la predicabilidad— a un concepto en relación a otro es el contenido, el en-sí, de las realidades intelectivamente aprehendidas en ellos[57].

Finalmente, un tercer ejemplo. La propiedad lógica que consiste en ser el término medio necesario para el silogismo categórico, no conviene a ninguno de los extremos articulados en la conclusión. Ello se debe a que ni el en-sí o contenido del sujeto de ésta, ni el en-sí o contenido de lo que en ella hace de predicado, pueden ser verdaderamente aquello con lo que el uno y el otro se comparan para ver si entre sí convienen o, por el contrario, discrepan. *V.gr.*, en el silogismo «los animales son seres corpóreos; los insectos son animales; luego los insectos son seres corpóreos», no es la índole propia de los insectos, ni tampoco la de todos los animales, aquello con lo que ambas se comparan, pues ninguna de ellas es el *tertium* indispensable para hacer la comparación.

Segunda fase. Las propiedades lógicas se aplican (por supuesto, *salva veritate*) a los conceptos cuyo contenido las permite. O lo que es igual: lo entendido tiene en cada caso un contenido, y de este dependen, en cada caso también, las propiedades lógicas que a aquél son aplicables sin perderle el respeto a la verdad. Veámoslo en tres ejemplos o muestras que permanecen en los mismos planos atendidos en la primera fase: el propio de las especies y los géneros, el de la predicabilidad pura y simple (abstracción hecha, por tanto, de sus varias modalidades) y el del término medio en el silogismo categórico.

La cualidad lógica de especie no es absoluta, como tampoco lo es ninguna propiedad lógica. Ningún concepto es simplemente especie por virtud de su situación objetual. Tal situación es indudablemente necesaria para poder ser especie, ni más ni menos que para poder tener una cualquiera de las distintas propiedades denominadas *sensu strictissimo* lógicas. En suma: ser especie es, en cada caso, ser especie de un género, y no indeterminadamente de cualquiera, sino siempre de alguno determinado (o de varios que escalonadamente se subsumen, ya que los géneros calificados de próximos se subordinan a algún determinado género supremo, respecto del cual se comportan como si fueran especies). En cada caso la determinación del género del que una especie es especie *depende* del contenido del concepto al cual ésta conviene, y ese contenido es el en-sí de lo captado intelectivamente, aquello que lo captado de este modo es, digámoslo así, en su ser pre-objetual y, por ello, enteramente independiente de la irreal, aunque verdadera situación en que se encuentra al estar siendo objeto de un conocimiento intelectivo.

Así, aunque ningún ser humano es una especie, sino que cada uno es, evidentemente,

una determinada realidad individual, aquello que de común tenemos todos los hombres en tanto que somos hombres y no solo realidades singulares, se comporta, en la irreal situación de objeto de conocimiento intelectivo, como algo a lo cual conviene el ser especie del género «animal». Y, a su vez, lo que de común tienen todos los animales por cuanto son animales y no unas realidades singulares sin ningún contenido, se comporta, en la irreal situación que en calidad de concepto le afecta, como el género próximo del que la especie de los hombres es especie. Ciertamente, ese género lo es también respecto de otras especies, pero ello se explica en razón de que lo común a todos los animales es algo real que, además de estar dado en cada hombre, se da también en cada uno de los otros seres que, sin tener la índole de humanos, no dejan de tener la de animales.

En el plano de la predicabilidad según su alcance más amplio[58], nos encontramos con que aquello que la permite es el en-sí de lo afectado por ella: en último término, las determinadas propiedades reales (o, en su caso, las irreales concebidas como si fuesen realidades auténticas) que en cada una de las ocasiones constituyen el punto de partida de la abstracción necesaria para que algo universal esté presente a una conciencia intelectiva en acto.

La distinción entre lo «universal lógico» (lo predicable en tanto que predicable, o también la predicabilidad misma) y lo «universal metafísico» (el contenido de lo universal) da ocasión a C. Fabro para destacar el realismo de la concepción tomista de la lógica: «Desde un punto de vista teórico sabemos que lo universal, en el aristotelismo de santo Tomás, aunque venga ‘abstraído’ y ‘separado’, no pierde nunca un cierto contacto con los singulares reales de los cuales deriva (…). Por lo que concierne al universal lógico no hay ninguna duda: por definición se dirige a los singulares como al término *ad quem* de la predicación. Pero también la abstracción que llega a lo universal metafísico mantiene cierto contacto con los singulares. Ciertamente, ‘libera’ de las notas individuantes a la naturaleza, pero esta liberación está hecha discretamente y sin desgarros violentos (…). Y este contacto que la mente conserva con lo singular en la primera abstracción del universal metafísico es lo que hace que pueda surgir (en la segunda abstracción) el universal lógico, que este pueda referirse a los singulares y que pueda predicarse de ellos —de ahí el fondo íntimamente realista de la lógica tomista»[59].

En el mismo sentido de esa inspiración realista van las siguientes observaciones de L. E. Palacios: a) «La esencia abstracta da de lado todo lo individual (…) Esto es, abandona las diferencias numéricas (…). Pero sería equivocado creer que la naturaleza abstracta pierde toda relación con aquellas cosas particulares de las que ha sido abstraída. Muy al contrario, la esencia en estado de abstracción retiene de las cosas empíricas un rasgo muy notable: su conveniencia con ellas, su falta de repugnancia para referirse a ellas, en suma: la aptitud para existir en las cosas de su linaje, la comunicabilidad con los singulares»[60]: b) «La naturaleza o esencia abstracta, dotada de unidad de razón por nuestra mente precisiva (…) pertenece realmente a aquello de donde ha sido separada, y de donde procede. Caída en el garlito de nuestro entendimiento, prisionera de la operación abstractiva, mira sin cesar (…) hacia la tierra originaria»[61]; c) «El meollo del

concepto abstracto parece que irradia desde nuestra mente hacia las cosas de que fue abstraído, y a las que se refiere como a su término de procedencia»[62].

Y si, en vez de atender a la predicabilidad que es común a todos los conceptos universales, nos fijamos, por el contrario, en la que en cada caso pertenece a uno de ellos como distinto de todos los demás, comprobaremos que el área de aplicabilidad propia de ese concepto en tanto que diferente de los otros se encuentra determinada por los seres reales (o, respectivamente, irreales, pero pensados como si fuesen unos seres auténticos) de los que el concepto en cuestión haya sido abstraído al prescindir de las diferencias entre ellos, aunque no de lo que a todos ellos les distingue de los seres en los cuales consiste el punto de partida de la abstracción que da lugar a otros conceptos. De esta forma, como quiera que las propiedades reales del animal se dan en todos los seres humanos, es predicable de ellos el contenido del concepto de animal. Por lo demás, el hecho de que ese mismo contenido sea también predicable de seres que no son hombres se debe, sencillamente, a que las propiedades reales del animal se dan en seres no humanos, desde luego no en todos, pero sin duda en algunos. Y, en fin, la predicabilidad de las propiedades trascendentales del ente es ilimitadamente universal porque estas propiedades son reales, no en algunos, ni en muchos, sino en *todos* los que poseen una auténtica o efectiva realidad.

En lo que concierne a la propiedad lógica consistente en ser el término medio de un silogismo categórico, es fácil ver que se trata de una propiedad únicamente posible para el concepto con cuyo contenido conviene el de cada uno de los dos polos de la conclusión (si ésta es afirmativa) o el de uno solo de ellos (si el silogismo concluye negativamente). Por tanto, es el contenido del concepto que desempeña la función de término medio en el silogismo categórico lo que efectivamente determina que ese concepto cumpla esa función. La regla concerniente a la manera en que según su extensión ha de tomarse el término medio (*aut semel, aut iterum, medius generaliter esto*) enuncia una condición indispensable, pero no el fundamento real, de la propiedad lógica de que hablamos, el cual es aquello mismo a lo que ésta se atribuye como tal propiedad lógica. —El ser término medio en un silogismo categórico no es propiedad real de ningún ser, sino tan solo una propiedad de conceptos, mas no de cualquier concepto en todas las ocasiones, sino únicamente del que en cada caso tenga un contenido que responda a unas determinadas propiedades reales. En el ejemplo que habíamos examinado, el del silogismo «los animales son seres corpóreos; los insectos son animales; luego los insectos son seres corpóreos», es el contenido del concepto de los seres corpóreos aquello en lo que se basa la propiedad lógica, atribuida a ese concepto, de ser término medio en el razonamiento silogístico cuya conclusión es que los insectos son seres corpóreos[63].

§ 2. ESPECIAL REFERENCIA A ALGUNOS TEMAS COMUNES

Las conexiones y las diferencias entre la metafísica y la lógica se ponen de manifiesto

especialmente en el examen de algunos de los temas compartidos por ambas. Indudablemente, todos los temas comunes a la metafísica y la lógica permiten una visión conjunta o simultánea de las conexiones y las diferencias de estos dos saberes, pero entre esos temas hay algunos donde cabe observarlas de una manera más significativa y, en ocasiones, con mayor claridad que en otros.

a) El *ens rationis* es asunto común a la metafísica y la lógica porque, en tanto que ciencias incondicionadamente universales, ninguna de ellas puede dejar de incluirlo en su ámbito objetual. Sin embargo, aunque este argumento basta, por sí solo, para dejar bien sentado que el ente de razón es ciertamente un tema compartido por la metafísica y la lógica, la esencial diferencia entre estos dos saberes hace necesario señalar, a su vez, el diverso modo en que el ente de razón es atendido por cada uno de ellos.

En términos sumamente generales debe, en primer lugar, afirmarse que la metafísica, por ser ciencia irrestrictamente universal de una manera directa, se refiere directamente al ente de razón, mientras que, en cambio, la lógica, por ser irrestrictamente universal de una manera refleja, solo reflejamente puede ocuparse de él. Ahora bien, estas afirmaciones son tan lícitas como necesitadas, sin embargo, de algunas explicaciones que determinen su alcance y prevengan su tergiversación. Ante todo, no será inútil dejar claro y explícito que, en lo dicho acerca de los modos según los cuales la metafísica y la lógica se refieren al ente de razón, este es tomado *in communi*. La metafísica trata del ente de razón en cuanto opuesto a todo ente real, y así lo considera, ciertamente, de una manera directa en el sentido de no ser refleja, no en el de ser primordial, ya que, por el contrario, es secundaria, pues el objeto fundamental y primario de la metafísica lo es el ente real, el que propiamente tiene ser.

También el ente de razón está incluido —considerado *in communi*— en el ámbito objetual del saber lógico, mas no según la manera en que la metafísica lo trata, y ello por dos razones: en primer lugar, porque se ocupa de él reflejamente, y en segundo lugar porque no es todo ente de razón, sino solo las relaciones irreales que a los seres reales les advienen en tanto que intelectivamente conocidos, lo que constituye el objeto primario de la lógica. Las demás clases de entes de razón —no el propio ente de razón considerado con independencia de sus diversas clases— solo son objetos secundarios de la mirada lógica. Y así, las propiedades lógicas son objeto directo y primordial del saber lógico, aunque *in communi* el ente de razón es objeto reflejo y secundario de este mismo saber, coincidiendo por ello con el auténtico ente, como metáfora del cual es concebible. O sea: la lógica se refiere al ente de razón en cuanto tal porque también este es alcanzado de una manera refleja por las determinaciones irreales denominadas propiedades lógicas. *V.gr.*, tomado en general, el ente de razón se encuentra determinado por el especial ente de razón en que consiste la función del predicado si afirmo que «todo sujeto lógico es, en cuanto tal, un ente de razón»; y si digo que «el ente de razón en cuanto tal presupone en todos los casos la objetualidad intelectiva», entonces el ente de razón en cuanto tal está afectado (irreal, pero ciertamente) por la propiedad de ser el sujeto lógico en esa frase[64].

b) En el orden real, que es el estricta y propiamente metafísico, hay predicados

(propiedades reales, o bien sustancias consideradas en abstracto: vale decir, sustancias segundas, las δεύτεραι οὐσίαι de Aristóteles) que pueden ser, a su vez, predicados de otros (propiedades de propiedades, o bien sustancias abstractamente tomadas y de este modo atribuidas a otras tomadas también abstractamente)[65] y así de una manera retroactiva hasta llegar a algunos que, por su cabal individualidad, no pueden ser, en ningún sentido, predicados[66]. En este punto los lógicos clásicos y los simbólicos están de acuerdo, con la única diferencia, relevante sin duda, de que en la lógica clásica o, cuando menos, en quienes de un modo más consecuente la cultivan, un predicado *«y»* no puede ser predicado de otro *«x»*, sin que *x* sea sujeto lógico, no meramente sujeto gramatical, de *y*, mientras que en la logística o, más concretamente, en su concepción de los «predicados de primer orden» —los que directamente se atribuyen solo a individuos—, se mantiene que ninguno de tales predicados puede ser sujeto lógico, sino exclusivamente un sujeto gramatical.

Bien es verdad que, al establecer la distinción entre los predicados de primer orden y los predicados de orden superior, la lógica matemática admite que los de orden superior (predicados de predicados) pueden atribuirse a variables argumentales[67] no individuales[68]. Con todo, en la lógica clásica los cometidos lógicos de los sujetos y de los predicados pueden también ser atribuidos a propiedades meramente lógicas, no solo a las propiedades reales y a los sujetos, asimismo reales, en los que éstas se dan. Y así, mientras que en la proposición «un color es una cualidad» no se habla de propiedades lógicas, encontrándose en el caso de la proposición «un hombre es un animal», ocurre, en cambio, que la índole meramente lógica del sujeto en cuanto sujeto es un predicado en toda proposición donde esa índole sea atribuida a algo, ya real, ya irreal; y, por su parte, la índole meramente lógica del predicado en tanto que predicado es sujeto en cualquiera de las proposiciones donde algo se enuncie de ella. *V.gr.,* el sujeto de la proposición «un hombre es un animal» es predicado de la proposición «Pedro es un hombre», y, a su vez, el predicado de «Pedro es un hombre» es sujeto de la proposición «un hombre es un animal».

Por sí mismo, ningún ser es sujeto, ni es predicado, de ninguna proposición. Ni tan siquiera las determinaciones irreales que consisten en ser-sujeto, o bien en ser-predicado, son sujetos o predicados en sí mismas. También estas determinaciones irreales, como todas las desprovistas de efectiva entidad real, tienen un cierto en-sí, tan fingido como ellas mismas, pero que mientras dure la respectiva ficción, se comporta de un modo análogo al del en-sí que es propio de las verdaderas realidades. Así, pues, ningún ser, ya real ya irreal, es sujeto ni predicado, *desde fuera* de su objetualidad judicativa, con lo cual el conocimiento de que algo cumple uno u otro de esos oficios lógicos presupone una reflexión intelectiva por cuya virtud un juicio que ya fue hecho reaparece precisamente como ya efectuado y convertido ahora en explícito objeto para nuestro conocimiento. —La necesidad de la reflexión intelectiva para que los distintos oficios lógicos de los elementos enlazados en una proposición se nos hagan patentes constituye una clara prueba de que la cuestión del sujeto y del predicado es un tema común no solo a la metafísica y la lógica, sino también a la psicología.

Limitándonos, sin embargo, al doble aspecto, metafísico y lógico, de la cuestión relativa tanto al sujeto como al predicado, las consideraciones que han venido ocupándonos acerca de esta cuestión pueden concentrarse todas ellas en la necesidad de distinguir entre lo afectado, de una manera irreal, por el oficio propio del sujeto, o por el del predicado, y estos mismos oficios lógicos. Lo primero es originariamente algo real y, en cuanto tal, objeto del saber metafísico. La expresión «originariamente algo real» no significa en esta ocasión algo real que después deja de serlo, sino que lo originariamente conocido, lo anterior a cualquier reflexión cognoscitiva, es alguna entidad real, no una propiedad lógica, ni siquiera la situación de ser-objeto de un conocimiento intelectivo, la cual no es nada real, aunque tampoco es verdaderamente una propiedad lógica. En cambio, los propios oficios lógicos del sujeto y del predicado son objeto del saber lógico, sin que este deje de tener presente que nunca se dan aislados, sino siempre *en* aquello que en cada caso los cumple y que en resolución —no, pues, de un modo simple— consiste en algo real.

c) Además de los ya considerados, son comunes también a la metafísica y la lógica otros temas, de los cuales los que merecen más especial interés son los que atañen a la identidad y la composición. El segundo de estos dos temas quedará aquí tratado con mayor brevedad que el primero, por no ser tan significativo como este para el análisis de los diversos modos en que la metafísica y la lógica se ocupan de los asuntos que comparten.

α) Podemos concebir la identidad como la relación de absoluta coincidencia o conveniencia que tiene consigo mismo todo ser. No es este el único modo de poder pensar la identidad en la forma de una relación. Otro modo de concebirla en esa forma es entenderla como la coincidencia o conveniencia de dos o más seres entre sí en razón de la que tiene cada cual con algo uno y lo mismo distributivamente dado en todos. El primer modo de concebir la identidad es el propio de la identidad completa o absoluta, mientras que el segundo es el correspondiente a la identidad parcial. Pero aunque solo en la segunda forma es relativa, también en la primera está pensada como una relación. Evidentemente, la identidad absoluta no puede ser una relación real, dado que toda relación real presupone una diferencia, asimismo real, entre sus dos extremos. Necesariamente hay que juzgarla, por tanto, como una pura relación irreal o relación de razón y, sin embargo, no por ello es la identidad absoluta una relación que la lógica deba incluir en su objeto primario. La índole de este objeto la tienen únicamente las propiedades lógicas, como ya se explicó en el apartado *a)* de este mismo § 2.

Así, pues, considerada como relación (necesariamente irreal), la identidad absoluta pertenece al objeto secundario de la lógica, lo mismo que cualquier otro ente de razón que sea distinto de toda propiedad lógica y que cualquier ser real. Muy otro, en cambio, es el caso de la identidad parcial o relativa, la cual no tiene en ninguno de sus diversos modos el carácter de una pura auto-referencia. Toda auto-referencia es, desde luego, una relación irreal, pero no toda relación irreal es una auto-referencia; y, a su vez, aunque toda propiedad lógica es una relación irreal, no toda relación irreal es una propiedad lógica. En consecuencia, no por ser una *relatio rationis,* sino por tener —en los casos en

que lo tiene— el carácter de las propiedades derivadas del ser-objeto de una intelección, la identidad parcial o relativa ha de estar encuadrada en el objeto primario, no en el secundario de la lógica.

Entre las formas de la identidad relativa que están dotadas de la peculiar condición de una propiedad lógica se encuentra, en primer lugar, la sinonimia. Frente a la equivalencia, cabría pensar que la sinonimia fuese un modo de identidad absoluta, equiparable, en el marco del nombre y del concepto, a lo que en el ámbito de la proposición y del juicio es la pura tautología. *V.gr., «*ornamento» y «adorno» serían tan absolutamente idénticos entre sí como cada uno de ellos lo es consigo mismo, de tal modo y manera que la misma tautología cometiese quien afirmara que «el ornamento es el adorno» que quien dijese que «el adorno es el adorno» o que «el ornamento es el ornamento». Ciertamente, cabe también pensar que aunque de un modo objetivo la proposición «el ornamento es el adorno» tiene el carácter de una tautología, subjetivamente no estaría en ese caso para quien, conociendo la significación de la palabra «adorno», hubiese, en cambio, ignorado la que «ornamento» tiene y la hubiese aprendido al enterarse de que es la misma que aquélla. Mas no es así como llega a resolverse la cuestión de si la sinonimia es, o no es, una identidad absoluta. El único modo lícito de poder resolver esta cuestión es el que tiene presente que la sinonimia afecta a unas palabras, no a las significaciones que corren a cargo de ellas. Entre las significaciones de determinadas palabras se da, sin duda, una absoluta identidad; no son propiamente varias, sino una sola significación; pero las palabras portadoras de esa única y misma significación son diferentes, y así no cabe que sean por completo idénticas, sino solo que lo sean *secundum quid,* siendo ese *quid* su significación, no la figura o el modo de ellas.

Por otro lado, tampoco se ha de olvidar que, sin ser-entendida, ninguna palabra tiene significación de tipo alguno. No la significación que una palabra tiene cuando está siendo entendida, sino el tenerla cuando está en esa situación, es, en verdad, una propiedad lógica de esa palabra, no una propiedad real de ella, y no es una propiedad real que esa misma palabra tenga, porque para que la tuviese haría falta que la poseyera también cuando nadie la usa en lo que los lógicos llaman «suposición formal» (donde remite a su significado), o cuando alguien la usa en «suposición material», como cuando se dice que «ornamento» tiene siete letras y «adorno» únicamente seis. Por lo cual debe, en suma, afirmarse que en el saber lógico se analiza la sinonimia por ser ésta una propiedad lógica: la que pertenece a las palabras que, siendo materialmente diferentes, tienen, no obstante, una misma significación cuando están siendo «entendidas» (no cuando son objeto únicamente de percepción sensorial). Pero esto no excluye que el saber metafísico se ocupe también de la sinonimia. De un modo expreso lo hace, por ejemplo, al señalar que no mantienen entre sí una relación de sinonimia la voz «ente» y los términos denominativos de las propiedades del ente en cuanto tal, así como tampoco hay sinonimia entre los términos con los cuales se designan los atributos divinos, no obstante la identidad real de estos atributos. Con todo, siendo la sinonimia únicamente una pura y simple relación de razón, la metafísica no la incluye en la esfera de su objeto primario, sino en la de su objeto secundario, donde entra, según ya se explicó, todo *ens rationis* en

su calidad de contrahechura y mímesis objetual del *ens reale*.

Otro de los modos de la identidad relativa pertinente solo a palabras es, por cierto, la equivalencia que entre algunas de ellas se da. Tal equivalencia es una identidad todavía más parcial y, por ello, más relativa, que la de los términos sinónimos. Los sinónimos tienen una significación idéntica, y, en cambio, los términos equivalentes no comparten la misma significación, sino aquello a lo cual nombran o designan. Dicho de otra manera: mientras que los términos sinónimos tienen idéntica comprehensión y la misma extensión (en lo que atañe a sus significaciones), los equivalentes tienen la misma extensión pero diferente comprehensión[69]. Ello no obstante, la razón por la que la lógica se ocupa de la equivalencia de los términos es la misma que justifica la inclusión de la sinonimia en la esfera del objeto primario de la lógica. En un caso y en otro lo incluido en ese objeto primario son propiedades lógicas, no propiedades reales, ya que tampoco los términos equivalentes tienen, cuando no son objeto de intelección, la parcial o relativa identidad que en calidad de equivalentes les afectan cuando están siendo entendidos. Y la razón por la que la metafísica se ocupa de la equivalencia de los términos es idéntica esencialmente a la que justifica la inclusión de la sinonimia en el objeto secundario del saber metafísico. En ambos casos lo incluido en la esfera de ese objeto es un cierto ente de razón, y la metafísica se hace cargo de todos los entes de este tipo porque cabe asimilarlos mentalmente —como objeto de intelección conceptual— a los entes auténticos.

Las identidades relativas aquí consideradas hasta ahora son las pertinentes a palabras, y puesto que las palabras son convencionales tanto en las significaciones que poseen cuanto en el hecho mismo de poseer alguna significación, resulta que las identidades relativas de las cuales nos hemos ocupado son, a su modo, convencionales también, opuestamente a la identidad absoluta que todo ser, sin excluir el propio de la materialidad de la palabra, mantiene consigo mismo. La identidad absoluta no es convencional en modo alguno. Considerada como relación es, sin duda, irreal, pero no efecto de una mera convención, sino, por el contrario, algo propiamente natural, tanto por no deberse a ningún artificio, cuanto porque el concebirla (no el juzgarla) como una relación es una exigencia natural de nuestra facultad intelectiva: una necesidad tan natural para ésta como el tener que concebir (no juzgar) el no-ente como si fuese un ente.

Tampoco es convencional la identidad absoluta concebida como unidad o como fundada en ésta. La unidad es una de las propiedades que afectan a todo ente en su intrínseco ser. Todo ente es, en cuanto ente, algo uno, no dividido en sí o contra sí mismo, y la unidad que de este modo le atañe es cabalmente una propiedad real, no una propiedad lógica. De ella se ocupa, por tanto, la metafísica, la cual la incluye en su objeto primario, mientras que la lógica la trata como algo a lo que el saber lógico se extiende de una manera refleja, dado que esa propiedad que es la unidad puede ser afectada, como objeto de intelección, por propiedades meramente lógicas.

Volvamos, tras estas explicaciones, a la cuestión de las identidades relativas para ver si entre las dotadas del carácter de propiedades lógicas las hay que son naturales, a diferencia de las solo convencionales que afectan a las palabras. Tales identidades

relativas no podrían estar dotadas del carácter de propiedades lógicas si no tuviesen su fundamento inmediato en la situación de lo intelectivamente conocido, que de un modo irreal afecta a todo aquello a lo que ellas son atribuidas. Ahora bien, esta exigencia es compatible con que esas mismas identidades no absolutas sean, a la vez, naturales en cuanto fundamentadas, no inmediata, sino mediatamente, en la propia naturaleza de aquello a lo que convienen en calidad de propiedades lógicas. La diferencia con las identidades relativas pertinentes a las palabras es indudable, porque estas identidades no tienen un fundamento último, mediato, en la propia naturaleza de las palabras mismas. En cambio, la relativa identidad atribuible, no a las palabras, sino a los individuos —designados, o no, por ellas— de una y la misma especie, tiene, además del carácter de una propiedad lógica, también la índole de una propiedad natural, porque en resolución está basada en el ser natural, no convencional en modo alguno, de todos los individuos a los cuales conviene.

En la afirmación acabada de hacer queda indicado el último fundamento de la identidad específica en tanto que ésta, sin dejar de ser una propiedad lógica, tiene también el valor de una propiedad natural. Aquí la voz «natural» está usada como opuesta a «convencional», según expresamente se ha hecho ver. Sin embargo, también cabe emplearla como calificativa del en-sí de todos los individuos de una y la misma especie, pues este en-sí les es natural a todos ellos, en la acepción según la cual lo natural se opone, como innato, a lo adquirido y, en el caso que nos ocupa, a lo adquirido en virtud de la situación de ser (mentalmente) objeto de una captación intelectiva.

Por consiguiente, el fundamento inmediato, no el último, de la identidad específica —tomada ésta como una propiedad lógica, no como la propiedad ontológica en que también consiste de una manera transobjetual— es el irreal estado de abstracción en que como objeto de captación intelectiva se encuentra lo que es común a todos los individuos de una y la misma especie. Justamente por ello, en tanto que presupone una abstracción y en ésta se fundamenta de una manera inmediata, es la identidad específica una propiedad lógica, no ontológica, de los correspondientes individuos. Así, pongamos por caso, la proposición «la índole específica de Pedro es idéntica a la de Juan» sería evidentemente una proposición falsa si lo que con ella se quisiera decir fuese que entre dos individuos humanos no hay transobjetualmente ninguna distinción o diferencia. Si no la hubiera, Pedro y Juan serían en realidad un solo hombre, no dos hombres distintos, a la vez que específicamente idénticos.

Como propiedad lógica, la identidad específica se encuadra en el objeto primario del saber lógico, mientras que en calidad de propiedad ontológica se inscribe en el objeto primario de la metafísica y en el secundario de la lógica. Con todo, la pertenencia de los dos aspectos, el ontológico y el lógico, respectivamente a dos saberes distintos, no hace que sea superflua la cuestión de cómo se relacionan entre sí. Para resolver esta cuestión se ha de volver a lo ya arriba indicado acerca del fundamento último de la identidad específica en su vertiente lógica. Frente al carácter convencional de las propiedades lógicas pertinentes a las palabras, la índole natural de la identidad que atañe a todos los individuos de una y la misma especie está basada —así quedó señalado de una manera

explícita— en el ser natural de ellos. Ahora es el momento de aclarar que, teniendo la identidad específica, en su dimensión lógica, el carácter de una relación, lo que le sirve de fundamento último no podría consistir en el ser natural de los individuos de la especie correspondiente si no se diera entre ellos una relación igualmente natural en el sentido no solo de contrapuesta a todas las adquiridas en virtud de una convención, sino también, y principalmente, por consistir en una relación real, *i.e.,* transobjetual, *extra cogitationem.* Esa relación es cabalmente la identidad específica en su vertiente ontológica, es decir, la identidad que atañe a todos los individuos de una y la misma especie, no excluyendo las diferencias entre ellos, sino, al contrario, incluyéndolas. Si las excluyera, no podría ser la especie algo dado en la realidad de sus diferentes individuos, porque no cabe que ninguno de ellos sea en realidad un individuo sin diferir realmente de los otros.

En su aspecto ontológico la identidad específica es, sin duda, una identidad concreta, opuestamente al carácter abstracto de la identidad específica tal como es tratada en el saber del lógico. Haciendo uso de una conocida fórmula de Hegel, podría decirse que en su vertiente ontológica la identidad específica tiene el carácter propio del «universal concreto» *(konkreter Allgemeine),* pero no es ese, ni siquiera de un modo aproximado, el efectivo sentido de la expresión hegeliana, aunque hay quienes la interpretan desde la óptica de un eclecticismo hegeliano-tomista no más forzado que ingenuo. Mucho más admisible y natural es el paralelismo entre la vertiente ontológica de la identidad específica y la unidad dialéctica del amor interpersonal según lo concibe Hegel. «La verdadera esencia del amor consiste en abandonar la conciencia de uno mismo, en perderse en la mismidad del otro, pero de tal manera que, en este perderse y olvidarse, uno se tenga y se posea a sí mismo»[70]. La descripción nos puede resultar exagerada —no tanto por lo que en sustancia dice, cuanto por la manera de decirlo— si se tiene presente que la absoluta extinción de la autoconciencia haría imposible el tener y poseerse a sí mismo en el olvidarse y perderse en la mismidad del otro, aunque a su vez la completa anulación de lo segundo impediría la necesaria conciencia de sí mismo en esa unidad con el otro, sin la cual no es posible un auténtico amor entre personas.

De un modo análogo, dentro de la unidad entre los individuos de la misma especie se mantienen sus diferencias, las cuales no permanecen como ajenas o extrañas a esa unidad, sino como afectadas o marcadas por ella. Así como dos seres que se aman no pierden las diferencias entre ellos, sino que cada uno las reafirma en su amor al otro en cuanto otro (de lo contrario, únicamente se amaría a sí mismo), así también los diferentes individuos de una y la misma especie no mantienen sus peculiaridades al margen de la específica unidad entre ellos, antes bien, esta unidad se da realmente en ellos de tal modo que lo peculiar de cada uno, lejos de aislarse o encerrarse en sí mismo, es ontológicamente solidario de las diversas peculiaridades de los demás, manteniendo todos entre sí el común denominador de la pertenencia a individuos específicamente idénticos.

Con las necesarias salvedades, la identidad genérica coincide con la específica en lo tocante al modo de habérselas entre sí lo diferencial y lo común en cada uno de ellos, tanto en el aspecto ontológico o metafísico, cuanto en el aspecto lógico. Como no

prescindida o abstraída de las diferencias entre las varias especies de uno y el mismo género, la identidad genérica es transobjetual[71], encuadrándose, como tal, en el objeto primario del saber metafísico y en el secundario de la lógica. En cambio, como prescindida o abstraída de todas las diferencias entre sus varias especies, la identidad genérica es una propiedad lógica, cuyo fundamento próximo consiste en la irreal situación en la que algo se encuentra al quedar separado de lo que extramentalmente (de un modo propio, o bien tan solo por mímesis) le está unido. Y por tener de esta manera el carácter de una propiedad lógica, el saber metafísico la incluye en lo que en él es objeto secundario (tal como hace con todos los entes de razón), mientras que el saber lógico la encuadra en su objeto primario, por más que el fundamento último de ella —a saber, la unidad transobjetual de las especies y de las realidades individuales a las que se atribuye un mismo género— pertenezca a la esfera del objeto primario de la metafísica.

Más allá, y por encima, de la identidad específica e incluso de la genérica se da todavía otra forma de identidad parcial: la analogía del ente en cuanto ente y de las propiedades que como tal le conciernen. A esta forma de identidad se la debe considerar supragenérica, bien que no por ser analogía, sino por ser la analogía que conviene a lo ilimitadamente universal. Todo género, incluso si es un género supremo, delimita o acota en la totalidad de la extensión del ente un determinado sector, dentro del cual se dan varias especies y en ellas la correspondiente identidad. Pero, como es bien sabido, el ente no puede ser un cierto sector del ente, y no cabe, por tanto, que su concepto sea el concepto de un género. Sobre esto será menester volver en la Primera Parte (Capítulo IV de la presente obra). Por el momento, es necesaria y suficiente la indicación, ya hecha, del alcance supragenérico de la analogía que conviene al ente en tanto que ente y, en consecuencia, también a las propiedades que, por afectarle en cuanto tal, son universales todas ellas de una manera absoluta. Sin embargo, la analogía que no es supragenérica comparte con la provista de una absoluta universalidad no solo el ser una propiedad lógica, sino el tener como fundamento inmediato la situación de imperfectamente abstraídos que a los conceptos análogos conviene en tanto que son análogos[72].

Como propiedad de conceptos, la analogía no puede dejar de suponer una cierta abstracción. Ello se debe a que alguna abstracción es necesaria para todo concepto[73], y a que la analogía, por ser una cierta identidad (parcial), resultaría enteramente imposible si de ningún modo se prescindiese en ella de las diferencias entre los analogados. Ahora bien, la analogía, por mantener esencialmente entrelazadas una cierta identidad y una cierta diversidad, resultaría igualmente imposible si en la abstracción que necesariamente presupone se prescindiese, con exclusión absoluta, de lo que distingue entre sí a los analogados, o sea, de sus diferencias. En suma: el concepto análogo puede ser abstraído únicamente si no se prescinde por completo de las diferencias entre los seres a los cuales cabe atribuirlo. Y ello, a su vez, se logra si las diferencias en cuestión permanecen implícitas y fundidas unas con otras, con-fundidas[74] en el concepto análogo, opuestamente a lo que sucede en el concepto unívoco, donde de ningún modo permanecen, porque la comprehensión de este concepto, al no ser compatible, por su índole unívoca, con el enlace de una cierta unidad y una cierta diversidad, las deja fuera

de sí: no las incluye en acto[75].

Por tener su inmediato fundamento en su estado de abstracta —con abstracción efectiva, pero no cabal o perfecta—, la identidad peculiar de la analogía es una propiedad lógica, perteneciendo por ello al objeto primario del saber lógico y al secundario de la metafísica. En cambio, el fundamento último, mediato, de la identidad analógica es el en-sí de los propios analogados por cuanto en ellos se da una relación real de conveniencia que es, como tal, una propiedad ontológica, perteneciente, por tanto, al objeto primario del saber metafísico y al secundario del saber lógico.

β) La composición es la unidad de las diversas partes de lo que siendo divisible (en potencia), permanece indiviso (en acto). Unidad y diversidad son simultáneamente necesarias para el ser propio de la composición. Ello es cierto tanto en el caso de la composición lógica como en el caso de la composición ontológica. La irreductible diferencia entre ambas composiciones no les impide el ser un tema común a la metafísica y la lógica, las cuales llegan a conectarse, a propósito de este asunto, por virtud del nexo que, en cuanto fundamentada en ella, la composición lógica mantiene con la composición ontológica en la que consiste su más radical apoyo. Lo hace patente el análisis de las dos principales formas de composición lógica: la definitoria y la enunciativa o proposicional.

Entiendo por composición definitoria la que une a las partes de la definición, y llamo definición a la complexión conceptual que declara el significado de un término (definición nominal) o manifiesta la naturaleza de una cosa (definición real, donde *res,* cosa, quiere decir todo aquello que no es meramente una palabra). Es frecuente, y correcto, llamar también definición a la expresión, oral o escrita, de lo que declara el significado de un término o la naturaleza de una cosa. Pero aquí se hablará de la definición en el sentido de una complexión conceptual, no en el de un conjunto o ensamblaje de términos, con el que esa complexión conceptual es expresada, ya oralmente, ya por escrito, o de cualquier manera que no pase de ser convencional. Por lo demás, debe tenerse en cuenta que la definición no consiste en el enunciado cuyo sujeto es lo definido, comportándose ella como el correspondiente predicado. Si la definición consistiese en semejante enunciado, no podría haber lugar para la regla que manda que la definición sea convertible con lo definido, y sería menester calificarla, como a toda proposición, de verdadera o de falsa, en vez de buena o de mala, *i.e.,* de correcta o incorrecta, según cumpla, o deje de cumplir, la mencionada regla que exige la convertibilidad de la definición con lo que en cada caso es definido por ella. E incluso habría que afirmar que se atentaría contra la regla de no incluir en la definición lo definido, si la definición consistiese en un enunciado donde lo definido se comporta como la parte que hace de sujeto.

Expresamente tomada con las puntualizaciones que acabamos de ver, la definición es un concepto, siendo también conceptos las partes que la componen, no ya solo cuando lo definido es algo meramente objetual, sino asimismo cuando está dotado del valor de un auténtico ser. Mas conviene advertir también expresamente que la necesidad de que las partes de la definición sean conceptos se extiende a todas las clases de definición, no solamente a la «definición esencial metafísica» (como «animal racional», para el caso del hombre), donde se une a un género el coeficiente específico de una especie determinada.

Y la necesidad de que las partes de cualquier definición sean conceptos tiene su explicación en la imposibilidad de que un concepto, como sin duda la definición lo es, incluya algún elemento o componente que no sea también conceptual, ni más ni menos que como no cabe que en lo que no es ningún concepto, ni tampoco un enlace de elementos conceptuales, haya alguna parte que lo sea.

Se comprende entonces muy bien que la composición definitoria, por afectar a conceptos en tanto que los enlaza, tenga la índole de una propiedad lógica: algo que presupone —como los mismos conceptos que son partes de la definición— la irreal situación de ser-objeto de un conocimiento intelectivo. Todo concepto se encuentra, efectivamente, en ese caso, tanto si aquello a lo que se refiere es real, como si es irreal. En consecuencia, tampoco puede hallarse fuera de ese caso ninguna composición definitoria, y así todas las composiciones de esta clase tienen su inmediato fundamento en el carácter de abstracto que afecta a lo real y a lo irreal en tanto que concebidos. Pero, en cambio, el fundamento último, mediato, de toda composición definitoria es el en-sí del objeto de la definición, y de ahí que esa composición tenga, a su modo, un respaldo ontológico, sin dejar de ser formalmente, como unidad de conceptos, una auténtica propiedad lógica.

Afirmar la existencia de un respaldo o fundamento ontológico de la composición definitoria es cosa muy distinta de decir que las partes de lo definido sean idénticas a las partes de la definición o que con ellas se correspondan de una manera inmediata y directa. Certeramente observa C. Fabro que «mientras las partes de la definición son predicadas de lo definido, como animal es predicado de hombre, ninguna parte integrante puede ser predicada del todo del cual es parte; la correspondencia, por tanto, no puede ser inmediata y directa»[76]. Con estas observaciones no señala Fabro expresamente la índole de fundamento extramental que lo definido tiene respecto de la definición, o el de las partes de aquél respecto de las de ésta, pero ello está implícito en las citadas observaciones de Fabro[77] y, además se confirma con la reproducción que en el mismo lugar hace Fabro del texto de santo Tomás donde se dice que «las partes de la definición significan las partes de la cosa, en tanto que de las partes de la cosa se toman las partes de la definición: no de tal modo que las partes de la definición sean partes de la cosa»[78].

A diferencia de la composición definitoria, la composición enunciativa tiene partes que se enlazan entre sí en calidad, respectivamente, de sujeto y de predicado[79]. Al enlazar a un sujeto y un predicado que como tales son portadores, depositarios, de propiedades lógicas, la composición enunciativa es una propiedad lógica también. Los elementos de esta composición están unidos en ella porque a ambos conviene el ser-objetos del ejercicio del *logos*. Y en lo tocante a los modos en que la metafísica y la lógica incluyen en sus dominios a la composición proposicional, es claro que esencialmente esos modos son iguales a aquellos en que la composición definitoria pertenece a los objetos respectivos de uno y otro saber: como propiedad lógica se inscribe en el objeto primario del saber lógico y en el secundario del saber metafísico, mientras que como propiedad ontológica —en razón de su apoyo transobjetual— pertenece al objeto primario de la

metafísica y al secundario de la lógica.

Dentro del género de las composiciones enunciativas hay una especie que merece un interés particular: a saber, la especie de las composiciones enunciativas en las que lo enlazado al sujeto es un predicado carencial, privativo. Tal es la especie a la que pertenece, *v.gr.,* la composición del predicado «ciego» con el sujeto «el autor de la Ilíada». Desde luego no se trata, en ningún sentido, de que en las composiciones de esta clase quede incumplida alguna de las condiciones necesarias para que una composición sea proposicional enteramente. Se trata solo de que en las proposiciones cuyo predicado es carencial, privativo, el fundamento ontológico de la unidad lógica de ese predicado con su sujeto no es algo que constituya un añadido ontológico a lo que sin él fuese el en-sí de una disminuida realidad. Respecto del ser real del autor de la Ilíada la ceguera no fue un sumando, sino justamente un sustraendo. En la proposición «el autor de la Ilíada fue ciego» el ser-ciego constituye —y sigue constituyendo cada vez que esta misma proposición se formula— un sumando lógico, meramente conceptual, mientras que en el en-sí del autor de la Ilíada el ser-ciego fue —ya no es, porque Homero no es ya— un sustraendo ontológico.

§ 3. Lógica general y lógicas especiales. La idea de una lógica de los conceptos metafísicos

De todo lo expuesto en el § 1 y en el § 2 del presente Capítulo se infiere, como en resumen, que lo pertinente al objeto primario de la metafísica se inscribe en el secundario de la lógica, y a la inversa: lo pertinente al objeto primario de la lógica se inscribe en el secundario de la metafísica[80]. Ello es obligada consecuencia de la distinta manera en que la metafísica y la lógica son saberes irrestrictamente universales. Por tener estos dos saberes el mismo ámbito o dominio objetual —es decir, siendo idéntico, en su absoluta universalidad, el objeto material de ellos— es indispensable que en él se den dos sectores ocupados de modo diferente por uno y otro saber. Lo cual vale de tal manera que, como ya hemos visto, lo que es para la metafísica el objeto primario es para la lógica el secundario, y a la inversa.

Al objeto primario de la metafísica pertenecen tan solo las entidades efectivas, auténticas, por lo que en él no caben las propiedades lógicas ni sus portadores o depositarios, que son los conceptos justamente en cuanto conceptos. Así, pues, considerada según su objeto primario, la metafísica no trata de los conceptos, ni siquiera de los conceptos metafísicos, empezando por el del ente en tanto que ente real, como quiera que su concepto no es ninguna de las entidades reales. De una manera inequívoca lo dice T. Melendo Granados al advertir que «*no* compete a la metafísica estudiar la *noción* de ente, sino considerar todo lo que existe, la *realidad,* desde una perspectiva muy determinada: la que señala su condición de real, de sujeto que ejerce el ser»[81].

¿Cómo explicar entonces —podrá el lector preguntarse— que ya en los mismos comienzos de los tratados de metafísica tradicional aristotélicamente inspirada nos

encontremos, explícitamente hecho, todo un haz de puntualizaciones descriptivas del concepto del ente? Y la misma pregunta puede hacerse por lo que toca a la serie de las explicaciones que en las mismas obras se efectúan a propósito de esos otros conceptos trascendentales que son las denominadas «propiedades» del ente en cuanto ente. —Ambas preguntas están perfectamente justificadas, y las dos tienen esencialmente la misma respuesta, cuya clave está en la distinción entre el *contenido* y la *forma* de los conceptos calificados de trascendentales.

Doy el nombre de contenido de un concepto a aquello a lo que este apunta o se dirige, *i.e.,* a aquello de lo que en cada caso es concepto el concepto. En vez de denominarlo «contenido» se le puede llamar «materia», según la misma acepción en que se emplea esta palabra en la teoría del realismo moderado —contrapuesto al platónico— de los universales, donde se afirma que cuando son atribuidos a una entidad real (y, consiguientemente, individual), no se incurre en contradicción, porque entonces lo atribuible es únicamente la materia, no la forma —la universalidad— de las respectivas nociones. En el caso de los conceptos trascendentales el contenido es real por ser real todo ente (en el más propio y adecuado modo de entidad, que, por supuesto, no es el del *ens rationis)* y ser reales también las propiedades que en cuanto tal le afectan. En cambio, la forma de estos conceptos es su misma trascendentalidad, su universalidad ilimitada, la cual, no por ser irrestricta, sino por ser universalidad, tiene el carácter de una mera propiedad lógica.

Habida cuenta de esta distinción, la respuesta a las dos preguntas formuladas consiste en señalar que en los aludidos tratados de metafísica los conceptos trascendentales son usados atendiendo a su materia o contenido, no a su forma, por no haber ninguna realidad que sea universal *in praedicando,* ya que todas las realidades son individuales, y lo individual es predicable únicamente de sí mismo[82]. Por lo demás, la necesidad de usar conceptos no compete solo a la metafísica, porque atañe a toda intelección, como quiera que sin conceptos no puede entenderse nada. Hasta para decir —como con razón hace T. Melendo Granados— que la metafísica no se ocupa de la noción del ente, es necesario hacer uso de este concepto, así como del concepto del saber metafísico, con la única diferencia de que el concepto del ente, además de usado, es también expresamente mencionado, mientras que el concepto del saber metafísico no es mencionado, sino tan solo usado.

El concepto del ente pertenece al objeto secundario de la metafísica, ni más ni menos que cualquier otro concepto, el de la metafísica también. Pero el objeto secundario de un saber no ocupa un lugar aparte, como quien dice el segundo, en el ámbito objetual de ese mismo saber, de tal manera que únicamente después de haber sido tratado el objeto primario fuese lícito examinar lo que en el objeto secundario se inscribe. La distinción entre el objeto primario y el secundario no tiene ningún significado topográfico, porque no lo posee la diferencia entre lo que propiamente pertenece al ámbito objetual u objeto material de un saber y lo que solo pertenece a ese dominio por virtud de una cierta asimilación y remisión a él (como con toda claridad se advierte en el caso de los entes de razón en tanto que son tomados como si fueran verdaderos seres, inscribiéndose de este

modo en el dominio de la metafísica).

Si ahora pasamos a considerar el objeto primario del saber lógico, nos encontraremos con que a este objeto pertenecen, tal como ya se indicó, las propiedades lógicas y sus portadores o poseedores natos, que son todos los conceptos en calidad precisamente de conceptos, es decir, en tanto que tienen el carácter de abstractos o bien lo presuponen e implican en su contenido o materia (según ocurre en los conceptos singulares). Por consiguiente, considerado según su objeto primario, el saber lógico trata (aunque no exclusivamente) de los conceptos metafísicos, mientras que por su objeto secundario se refiere a toda entidad auténtica, aunque solo en tanto que extrínseca e irrealmente determinada por propiedades lógicas y, de esta suerte, referida y asimilada a ellas.

Ahora bien, siendo cosa muy clara que los conceptos incluidos por la lógica en su objeto primario son no solo los metafísicos, sino todos sin excepción, no es menos claro que la lógica puede ocuparse especialmente de los conceptos propios de la metafísica, como también puede hacerlo de los exclusivamente vinculados a cada uno de los dos saberes. Al proceder de este modo es bien patente que la lógica seguiría siendo la lógica, pero ya no sería la lógica general, convirtiéndose en lógica especial de un determinado tipo de saberes o, respectivamente, en tantas lógicas especiales cuantos sean los diversos tipos de conceptos que a cada uno de esos distintos saberes les sean propios.

Acerca de la distinción entre lógica general y lógica especial —si bien consideradas una y otra como disciplinas normativas, no como saberes teóricos *sensu stricto*— hay dos textos de Kant que merecen ser consultados con detenida atención. Dice el primero así: «Todas las reglas según las cuales el entendimiento procede se dividen en *necesarias* y *contingentes.* Las primeras son las reglas sin las cuales el uso del entendimiento no sería posible en modo alguno; las últimas son aquellas sin las que no tendría lugar un cierto uso determinado del entendimiento. Las reglas contingentes, que dependen de un determinado objeto del conocimiento, son tan múltiples como esos mismos objetos. Así hay, por ejemplo, un uso del entendimiento en la matemática, en la metafísica, en la moral, etc. Las reglas de este determinado y especial uso del entendimiento en las mencionadas ciencias son contingentes por ser contingente el hecho de que yo piense este o aquel objeto al que esas reglas especiales se refieren»[83].

Aunque en este pasaje la voz «lógica» brilla por su ausencia, no cabe poner en duda que es realmente la lógica el asunto tratado en él. Viene a confirmarlo el propio Kant cuando, tras haberse referido a la ciencia que versa sobre la forma de nuestro conocimiento intelectual *(Wissenschaft von der Form unsers Verstandeserkenntnisses,* en la citada página 12), declara: «A esa ciencia que versa sobre las leyes necesarias del entendimiento y de la razón en general, o, lo que es lo mismo, sobre la pura forma de todo pensar, le damos el nombre de *lógica»*[84]. El centro de todas estas afirmaciones de Kant lo ocupa la diferencia entre los dos usos, el general o formal y el especial, del pensamiento, a los cuales respectivamente se vinculan las leyes lógicas generales y las especiales o determinadas, en los diversos casos, por los distintos objetos a los que el entendimiento se dirige. En resolución, Kant distingue la lógica general y las diversas lógicas especiales, incluyendo entre éstas, por cierto, la del saber metafísico, mencionado

conjuntamente con el matemático y el moral, que también tienen las lógicas especiales respectivas.

El segundo de los textos kantianos vinculados a la cuestión que nos ocupa es aquel donde el autor de la *Crítica de la razón pura,* después de haber hablado de la distinción entre la estética como ciencia de las reglas de la sensibilidad en general y la lógica como ciencia de las reglas generales del entendimiento, afirma que «la lógica puede, a su vez, ser tomada doblemente: o como lógica del uso general del entendimiento, o como lógica del uso especial de este. La primera contiene las reglas *absolutamente necesarias* del pensar, sin las cuales no es posible ningún uso del entendimiento, y por tanto concierne a este prescindiendo de la diversidad de los objetos a los que se puede dirigir. La lógica del uso especial del entendimiento contiene las reglas para pensar rectamente sobre una cierta especie de objetos»[85].

La consideración normativa de la lógica se advierte en este pasaje por virtud de las referencias al uso del entendimiento y a las reglas que lo dirigen. Aunque el aspecto normativo no es en la lógica el fundamental[86], no deja de ser compatible con la distinción entre la lógica general y las lógicas especiales; y, en los textos kantianos que acabamos de ver, esta distinción aparece inequívocamente formulada, de tal modo que la discriminación de las lógicas especiales queda expresamente atribuida a sus respectivos objetos. Y una de las lógicas especiales es para Kant la designada por él con el nombre «lógica trascendental», cuyo objeto no es empírico sino puro, o sea, *a priori*. De ella, en efecto, dice que «solo tiene que ver con las leyes del entendimiento y la razón, pero únicamente en tanto que referidas a objetos *a priori* y no, como la lógica general, a los conocimientos racionales, lo mismo empíricos que puros, sin distinción»[87].

Ahora bien, la lógica trascendental kantiana es cosa bien diferente de la «lógica de los conceptos metafísicos», de la cual la presente obra se ocupa y que está esencialmente vinculada al realismo inequívoco de la filosofía de Aristóteles. Ambas lógicas deben calificarse de especiales porque, siendo lógicas las dos, ninguna de ellas es lógica general; y también coinciden entre sí por quedar especificadas en virtud de sus respectivos objetos. Pero el objeto de la lógica trascendental kantiana es por completo apriorístico o puro en el sentido de enteramente independiente de toda clase de experiencia, mientras que el objeto de la lógica de los conceptos metafísicos, basada en el realismo de Aristóteles, presupone el conocimiento sensorial (no por una limitación del conocimiento intelectivo a lo sensorialmente captado, sino por tener siempre en lo así percibido su punto de partida necesario, aunque analógicamente superable).

También cabe señalar otra coincidencia, por cuanto no solo la lógica de los conceptos metafísicos se ocupa de conceptos, sino que asimismo trata de ellos la lógica trascendental kantiana[88]. Sin embargo, la diferencia subsiste sin posibilidad de confusión, pues los conceptos a los que Kant en esta ocasión se refiere son los que, según él, no se originan en el conocimiento sensorial ni quedan determinados de una manera empírica (según la materia), ni tampoco de un modo estético (por la forma intuitiva pura), mientras que los conceptos metafísicos, de los que aristotélicamente trata una lógica específica, presuponen un conocimiento analógicamente trascendido por la

facultad humana de entender.

Dentro de la presente obra, y de aquí en adelante, se entenderá por «Lógica de los conceptos metafísicos» la inequívocamente contrapuesta, por las razones que ya han sido explicadas, a la lógica trascendental que Kant incluye y desarrolla en su *Crítica de la razón pura*. Ahora bien, la lógica de los conceptos metafísicos implica en estos conceptos una peculiaridad: que, por un lado, solo la tengan ellos y, por otro lado, todos ellos la tengan. ¿En qué consiste esa peculiaridad, o cuáles son si son varias?

Todos los conceptos metafísicos, y únicamente ellos, se refieren a algo enteramente inmaterial e inmutable (ya positiva, ya precisivamente). La explicación de esta nota de los conceptos propios de la metafísica se encuentra en el mismo objeto formal del saber metafísico: el ente en tanto que ente y, en resolución, el ser en tanto que ser. Recuérdese, a este propósito, lo ya dicho al final del § 2 del Capítulo I: «aunque el ser puede darse, y de hecho se da, en la materia y el cambio, no cabe que la materia y el cambio puedan darse en el ser, porque este en sí mismo es acto y, en cuanto tal, activo, determinante, cuando entra en composición con una potencia pasiva, según acontece en lo material y lo mutable». A su vez, por consistir únicamente en acto, el ser no envuelve en sí mismo ningún tipo de imperfección, por más que se pueda dar, y de hecho está dado, en las realidades imperfectas, ninguna de las cuales podría tener alguna realidad si en verdad no se diese en ellas ningún ser. Por tanto, ningún concepto metafísico ha de incluir en sí mismo algún modo de imperfección, y, a la inversa, cualquier concepto que en sí mismo incluya algún modo de imperfección carece, justamente por ello, de la índole propia de todos los conceptos metafísicos.

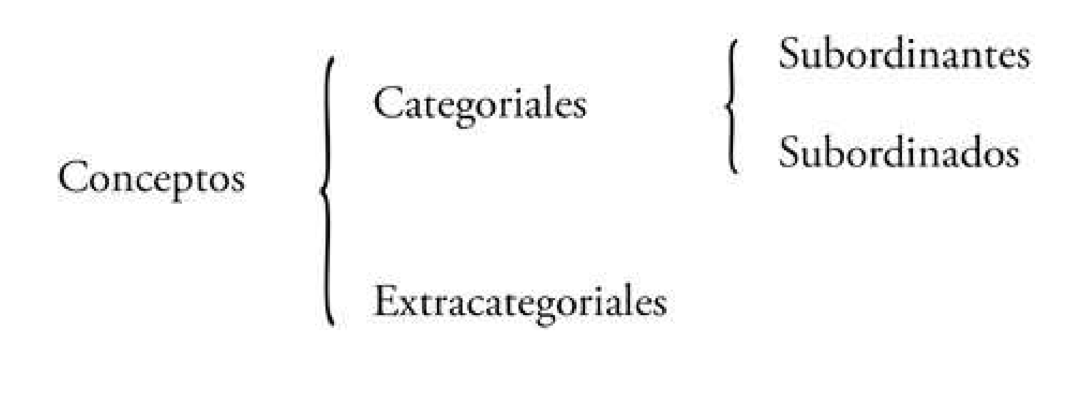
Repárese, sin embargo, en que el no envolver en sí mismo ningún modo de imperfección es una propiedad que atañe a los conceptos metafísicos en razón de su contenido, no en virtud de su forma. O lo que es igual: esa propiedad (negativa, sin duda, en su apariencia, pero verdaderamente positiva) no es una propiedad lógica, sino ontológica en el mismo sentido, ciertamente muy amplio, en que es ontológica y no lógica la propiedad, pertinente a todos los conceptos que no son metafísicos, de incluir en su contenido algún tipo de imperfección. Pero las propiedades lógicas dependen de las que afectan a los contenidos de los conceptos, pues los entes de razón lógicos tienen su fundamento último —como ya anteriormente se ha explicado con la necesaria insistencia — en el en-sí de aquello a lo cual convienen. De ahí la necesidad de que las propiedades lógicas pertinentes a los conceptos metafísicos en cuanto tales no sean las de los conceptos que en sí mismos envuelven imperfección, en cuyo caso se encuentran todos los relativos a entidades constitutivamente limitadas, a las cuales, para darles un nombre que las designe a todas en común, las llamo *categoriales* en el sentido y por las razones que a continuación paso a explicar.

Determinaciones tales como la de ser sustancia (finita)[89], o la de ser accidente y las de los diversos modos básicos en que estos se pueden dar, son determinaciones ontológicas y, sin duda, las más limitadas o imperfectas[90]. Estas máximamente imperfectas o limitadas determinaciones ontológicas son las *categorías* de Aristóteles, las cuales, consideradas desde el punto de vista lógico, son los supremos géneros en que el

ente real finito se distribuye o divide. El carácter pura y simplemente lógico de la propiedad consistente en ser «género supremo» se nos pone de manifiesto, por contraste, cuando tenemos en cuenta que ningún ente real es género en modo alguno, sino en cada caso un determinado ser individual o bien algo que en él existe y que también en otros puede darse, no sin estar afectado por las individuaciones respectivas. En suma: el carácter de género supremo —como el de todo género en cuanto tal— es propiedad de conceptos, pero no de conceptos metafísicos, porque envuelve siempre imperfección en los correspondientes contenidos y porque las propiedades lógicas dependen, según quedó ya explicado, de las que afectan al contenido del concepto que en cada caso entra en juego.

Ontológicamente, las «categorías» son las determinaciones menos ricas en ser. En cambio, lógicamente son los géneros máximos o supremos. Cabe, pues, llamar «categoriales» a los conceptos provistos de la peculiar propiedad lógica de ser géneros instalados en el más alto nivel. Mas también pueden calificarse de categoriales, en una acepción más ancha, los conceptos subordinados a los que son géneros supremos, es decir, los conceptos de las especies (con sus diferencias específicas) e incluso los de las propiedades individuales que son sujetos lógicos de ellas. Si se quiere hacer una distinción —por supuesto, justificada— entre los conceptos que son géneros supremos y los que no están en ese caso, pero de tal manera que tanto a los unos como a los otros se les llame categoriales, será menester decir que los no dotados de la índole de géneros máximos o supremos son conceptos categoriales subordinados, mientras que los que tienen esa índole son conceptos categoriales subordinantes[91].

He aquí un resumen sinóptico de todas estas clasificaciones:



Como equivalente y complementaria puede valer también esta otra sinopsis:

Conceptos
- Metafísicos: extracategoriales
- No metafísicos: categoriales
  - Subordinantes
  - Subordinados

A la clase de los conceptos metafísicos o extracategoriales no pueden dejar de pertenecer el concepto del ente en cuanto ente y los de las propiedades (ontológicas, no lógicas) que en cuanto tal le conciernen. Dicho con otros términos: todos los conceptos llamados *trascendentales* son conceptos extracategoriales, metafísicos. De ahí la posibilidad de una *lógica trascendental* (no kantiana) como lógica especial, contradistinta de la *lógica categorial,* que es la propia de los conceptos entre sí coincidentes por ser categoriales todos ellos. Con lo cual no se afirma, ni se niega, que los únicos conceptos metafísicos sean los trascendentales. Más aún: de inmediato se ha de excluir que sean los trascendentales los únicos conceptos metafísicos, pues ni el concepto de Dios ni los de sus atributos son conceptos trascendentales en el sentido propiamente formal y estricto, *i.e.,* trascendentales *in praedicando,* por ser irreductiblemente singulares y, a la vez, metafísicos del modo más eminente.

Sin embargo, la lógica trascendental debe ser atendida monográficamente y por extenso, en razón de que se comporta como un sector, claramente diferenciado, en la lógica de todos los conceptos metafísicos. Como contrapuesta a la lógica categorial, la lógica trascendental se ocupa de los conceptos que aparecen *primordialmente* como distintos de los de tipo categorial. Esta primordialidad de los conceptos trascendentales tiene, además, otra clara razón de ser: los conceptos trascendentales están incluidos todos ellos, de una u otra manera, en los demás conceptos metafísicos. Por tanto, se entiende bien la conveniencia de dedicar a los conceptos trascendentales la primera de las dos partes de este libro, de tal manera que la segunda parte habrá de referirse, por un lado, a las características comunes de todos los conceptos metafísicos y, por otro lado, a lo que hace que los conceptos metafísicos no trascendentales difieran de los que son trascendentales. A ellos habrán de añadirse, como en su momento se verá, los conceptos de las perfecciones simples que no son las propias de Dios y de sus atributos, ni tampoco las exclusivamente pertinentes al espacio ocupado por la lógica trascendental.

Si este libro fuese un tratado sistemático de la lógica de los conceptos metafísicos, el orden de sus dos partes habría de ser el inverso al que acabo de señalar. Porque es el caso que la índole propia de las perfecciones simples la comparten los contenidos de todos los conceptos metafísicos, es decir, tanto de los que son trascendentales como de los que no lo son y, dentro de los segundos, tanto de los concernientes, como de los no concernientes, a Dios y sus atributos. Mas así como en el orden sistemático lo primero debe ser lo más común, ocurre, en cambio, que en el orden de la investigación lo primero ha sido, para el autor de esta obra, el conocimiento de la peculiaridad de la lógica de los conceptos trascendentales frente a la lógica de los categoriales.

Así, pues, el orden en que aparecen las dos partes integrantes de este escrito es el de la marcha efectiva de una gradual penetración en la esfera de los conceptos propios de la metafísica y en la de la lógica peculiar de estos conceptos, empezando por la de los que son trascendentales, en oposición a la lógica de los conceptos de carácter categorial. Este comienzo se encuentra ya —esbozado— en mi libro *La estructura de la subjetividad*, donde, dentro de un apartado sobre el concepto objetivo del ente en tanto que ente, se

dice lo que sigue:

«No está completamente fuera de camino la distinción entre una lógica categorial y otra trascendental, siempre que no haya que entenderlas como contradictorias entre sí. La lógica categorial es la de la pura abstracción, la de los conceptos plenamente prescindibles. En cambio, la lógica trascendental es la lógica de los conceptos trascendentales, la de la abstracción incompleta. Esta abstracción es incompleta necesariamente, porque las distintas realidades masivamente aprehendidas en el concepto trascendental, aunque confusas en esta aprehensión, se incluyen todas en el objeto de la misma. Tan lógica es, por tanto, la incompleta abstracción de lo que no es completamente prescindible de sus inferiores o ejemplares, como la abstracción pura y perfecta de lo que puede ser aislado en un concepto. (Más que dos lógicas, lo que hay, de esta suerte, es una con dos ramas distintas: una lógica 'analógicamente' entendida en su dualidad, y ambas ramas, aunque exigen de uno u otro modo, la abstracción, continúan basándose en la realidad, que constituye su punto de partida»[92].

---

[46] La expresión «objeto formal», que pertenece, como es bien conocido, a la terminología de la Escuela, está aquí exclusivamente utilizada en su aplicación a los diversos saberes, de tal modo que designa, en cada caso, lo que primero y por sí es alcanzado en un saber y mediante lo cual este alcanza a todo cuanto se inscribe en su propio ámbito o dominio.

[47] *In Boëth. de Trinitate,* lect. II, q. II. El contexto de esta doble afirmación es el establecimiento del sentido en que cabe calificar de racional a la manera en que un proceso científico se lleva a cabo. Si esa manera no es la que en exclusiva corresponde a una ciencia particular, entonces conviene propiamente a la metafísica y a la lógica: «Convenit autem hoc proprie fieri in metaphysica et logica, eo quod utraque est scientia communis, et circa idem subiectum quodammodo».

[48] La metafísica se ocupa del *ens rationis* (no únicamente del *ens rationis logicum)* en calidad de objeto secundario, porque lo concebimos como si realmente fuese un ente, *i.e.,* como si de suyo tuviera una efectiva entidad, dado que así remite, en su concepto, al auténtico ente. «No por su propia entidad, ya que auténticamente no tiene una entidad propia, sino por constituirse objetualmente al modo de lo real *(ad instar entis)* como una mímesis suya, puede y debe incluirse el ente de razón en el objeto de la metafísica», cf. mi libro *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 32.

[49] «περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ», *Met.,* 1004 b 22-23.

[50] «Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi scil. ens rationis est proprie subiectum Logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Unde concludit quod subiectum Logicae aequiparatur subiecto Philosophiae», *In Met.,* IV, lect. 4, n. 574. —En la traducción he sustituido *ens naturae* por ente real, dada su contraposición al *ens rationis;* y la voz *intentio* ha sido reemplazada por el término «predicado», que en esta ocasión le es verdaderamente equivalente.

[51] Un detenido examen del carácter científico de la lógica como ciencia especulativa y como arte o técnica puede verse en Juan de Sto. Tomás, *Op. cit.,* Logica, II p., q. I, art. II y IV.

[52] «La logique a le même objet que l'ontologie, et n'en diffère que quant à la méthode», cf. «Logique et ontologie», en *Ontologie und Logik,* herausg. von P. Weingartner, Edit. by Edgar Morsche, Duncker & Humblot, Berlin, 1979, p. 20.

[53] «(…) la logique est une ontologie très générale, ayant pour objet les propriétes et les structures les plus communes de tous les objets, réels et idéaux», *Op. cit.,* p. 21.

[54] «(…) il faudrait considérer la recherche ontologique comme un déblaiement préalable du terrain pour la logique», *Ibidem.*

[55] También se integran en el organismo filosófico otras ciencias que, aun siendo particulares y gozando de una cierta autonomía respecto de los saberes filosóficos irrestrictamente universales, permanecen, no obstante, en conexión con ellos y también entre sí. Justamente en virtud de su integración en la unidad orgánica de la filosofía, son filosóficas esas ciencias particulares —antropología, etc.—, sin dejar de ser particulares y sin ningún menoscabo de la relativa autonomía que poseen.

[56] También cabe hablar de propiedades lógicas en un sentido meramente estricto y en un sentido amplio. Son propiedades lógicas en un sentido meramente estricto las necesariamente derivadas de la esencia de aquello a lo cual se atribuyen, como, por ejemplo, para la circunferencia el tener una longitud de 2πr, o para el hombre la capacidad de reír, de asombrarse, etc. En esta acepción la propiedad lógica se identifica con el ἴδιον de Aristóteles: «Lo que no pone de manifiesto a una esencia, pero solo se da en aquello que la posee y se le atribuye convertiblemente» *(Top.,* I, 5, 102 a 18), y así se identifica también con el cuarto modo del ἴδιον de Porfirio *(Isag.,* c. 4, 4, a. 14). En acepción amplia son propiedades lógicas las que no envuelven ninguna contradicción, es decir, las que no están, por ejemplo, en el caso de ser-cuadrado y ser-círculo o ser-madera y ser-hierro, etc.

[57] Puede ocurrir que determinadas índoles irreales no sean predicables de otras tan irreales como ellas, y esto parece incompatible con la tesis de que es el contenido, el en-sí, de las realidades intelectivamente aprehendidas lo que impide, en todas las ocasiones, que ciertos conceptos sean predicables de otros. Así, *v.gr.*, lo que impide que centauro sea predicable de sirena no es el contenido, el en-sí, de unas determinadas realidades intelectivamente aprehendidas en los correspondientes conceptos, ya que centauro y sirena no son efectivas realidades. Ello no obstante, lo decisivo en el ámbito propio de la lógica, sin perder el contacto con el de la ontología o metafísica, está en el hecho de que centauro y sirena tienen, a su manera, cada uno de ellos un cierto en-sí, un contenido que si bien lo es de algo irreal en ambos casos, es pensado «como si fuese» algo real, según acontece cada vez que un no-ser se concibe como si fuese un ser, lo cual no es ningún error, porque el mero concebir no es un juzgar. Por otra parte, es conveniente notar que cuando aquí se habla de «lo real» cabe entenderlo no solo en su amplia acepción (según la cual no se contrapone nada más que al puro y simple *ens rationis*), sino también en una acepción estricta, por la que nombra a lo actualmente existente, no a lo que ya ha dejado de existir, ni a lo que no existe todavía, ni tampoco a lo que nunca existirá, a pesar de no ser ningún imposible metafísico.

[58] La predicabilidad está tomada en su alcance más amplio cuando se la entiende con independencia de que sea la predicabilidad de la especie respecto de sus individuos, o la del género respecto de sus especies, o la de los conceptos trascendentales respecto de cualquier ser.

[59] «Da un punto di vista teorico sappiamo che l'universale dell'Aristotelismo di S. Tommasso, benche venga 'astratto' e 'separato', non perde mai un certo contatto con i singolari reali da cui è derivato (…) Per quanto riguarda l'universale logico non v'é dubbio alcuno: *esse* per definizione si dirige ai singolari come al termino *ad quem* di predicazione. Ma anche l'astrazione che arriva all'universale metafisico mantiene un certo contatto con i singolari. Certamente essa 'libera' la natura delle note individuanti, ma questa liberazione è fatta con discrezione e senza trappi violenti (…) È per questo contatto che la mente conserva con il singolare nella prima astrazione dell'universale metafisico che può (nella seconda astrazione) sorgere l'universale logico, riferirse ai singolari ed esse predicato dei medesimi -di qua il fondo intimamente realista della logica tomista», *Op. cit.*, p. 137.

[60] *Filosofía del saber*, 2ª edición, Gredos, Madrid, 1974, pp. 31-32.

[61] *Op. cit.*, p. 32.

[62] *Op. cit.*, p. 33.

[63] Los conceptos de seres irreales tienen también sus propios contenidos, cada uno de los cuales fundamenta, en su caso, la propiedad lógica de ser término medio en un silogismo categórico. Aunque las propiedades de los contenidos de estos seres (o, mejor, seudoseres) no son reales, pueden comportarse en nuestra mente como si no fuesen irreales, dado que las pensamos al modo de imitaciones de las propiedades efectivas de los seres auténticos. Consideremos, *v.gr.*, el razonamiento «los centauros son seres ficticios; Neso es un centauro; luego Neso es un ser ficticio». El concepto de ser ficticio tiene la propiedad lógica de ser término medio en esta argumentación porque si bien lo irreal no puede hallarse dotado de propiedades reales, lo podemos fingir como si

las tuviese, siempre y cuando la conclusión que así se logra quede tomada en el plano de lo concerniente a algo irreal (aunque esté bien inferida y a pesar de ser verdadera).

[64] Todo lo cual se explica por la capacidad de re-flexión que naturalmente —no de un modo antinatural ni artificioso— posee nuestro entendimiento en virtud de su intrínseca posibilidad de volverse sobre sus propios actos y, consiguientemente, sobre los objetos respectivos.

[65] Casos de estas modalidades de los predicados de predicados son: 1) «accidente» como predicado de «cualidad»; 2) «cualidad» como predicado de «color»; 3) «viviente» como predicado de «animal»; 4) «animal» como predicado de «hombre».

[66] Por supuesto, aquí están descartadas las puras tautologías, las cuales, en la lógica tomista, no son tenidas por auténticas o efectivas predicaciones o, lo que es lo mismo, por predicaciones formales, ya que la absoluta identidad del predicado con el sujeto hace imposible que aquél se comporte como forma en relación a este, que viene a ser la materia en la acepción de lo determinado cuando la predicación no es tautológica, vale decir, cuando es una auténtica predicación.

[67] Para los lectores no familiarizados con ciertos giros de la terminología lógico-matemática, valga la indicación de que «argumento» equivale a lo que venimos llamando el «sujeto lógico», y «variable argumental» significa la concerniente a este sujeto.

[68] Muy claramente lo explica P. Martínez Freire: «(…) lo que distingue la lógica elemental de predicados de la lógica superior de predicados es, en primer lugar, que, mientras en la primera solo se emplean como variables argumentales variables cuyos valores o interpretaciones son nombres de individuos, en cambio en la lógica superior de predicados se emplean como variables argumentales no solo variables cuyos valores sean nombres de individuos, sino también variables cuyos valores sean predicados. Además, en segundo lugar, mientras en la lógica elemental de predicados solo se cuantifican sus variables argumentales, las cuales representan individuos, en cambio en la lógica superior de predicados también se cuantifican variables predicativas», *Lógica matemática. Primeras lecciones*, Biblioteca matemática, Madrid, 1975, p. 99.

[69] *Lo que* es triángulo equilátero es lo mismo que *lo que* es triángulo equiángulo, pero el ser-triángulo equilátero no es lo mismo que el ser-triángulo equiángulo, y no lo es por la bien clara razón de que ser-lado y ser-ángulo son diferentes, no idénticos.

[70] «Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, dass Bewusstsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen, sich erst selber zu haben und zu besitzen», en *Vorlesungen über die Ästhetik, Sämtliche Werke*, Iubiläumausg., Band XIII, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1988, p. 149.

[71] Naturalmente, cuando se trata de especies meramente fingidas la identidad genérica no es transobjetual, pero cabe pensarla como si lo fuera. Así, la identidad específica de Don Quijote y Sancho es pensada como si ninguno de los dos fuera un ser ficticio, y de la misma manera cabe también concebir su genérica identidad. Por su parte, la identidad genérica que se da, *v.gr.,* entre la especie de las sirenas y la especie de los vampiros es objetualmente equiparable a la identidad genérica de valor transobjetual.

[72] La analogía de los nombres remite a la analogía de los conceptos. Los nombres no son análogos con independencia de su significación, sino en virtud de ella y, consiguientemente, por obra del respectivo concepto. Nada de lo cual quiere decir que la analogía de los nombres y la de los conceptos sean una sola y misma analogía. La de los nombres es una propiedad que participa de la pura univocidad y la equivocidad pura, cosa que no es posible para ningún concepto, por no haber conceptos equívocos (en la acepción según la cual pueden ser equívocos los nombres), ya que todo concepto es signo natural, en oposición a los nombres y a todas las palabras, que en cuanto tales son signos por convención.

[73] También es necesaria la abstracción para los conceptos singulares, por cuanto son contractivos de algo no singular sin lo cual no cabría pensarlos, tal como se comprobó con dos ejemplos —el de «este hombre» y el de «Dios»— en el § 3 del Capítulo I de esta Introducción.

[74] Esta con-fusión que, digámoslo así, las oscurece o deja como en la sombra, pero no las expulsa, nada tiene que ver con el error, pues no se da en un juicio, sino en el contenido de un concepto.

[75] En el caso de la identidad específica, según ya vimos, la diversidad se enlaza con la unidad, pero no en la comprehensión misma de un concepto, sino fuera de ella, en el ser de cada uno de los miembros de la respectiva

extensión. De ahí la llamada *analogia inaequalitatis,* pertinente a los individuos de una y la misma especie.

[76] «(…) mentre le parti della definizione sono predicate del definito, como di uomo animale, nessuna parte integrale può essere predicata del tutto di cui è parte; la correspondenza non può essere dunque immediata e diretta», *Op. cit.,* p. 152.

[77] Lo que se predica de un ser —y las partes de la definición se predican de lo definido— tiene su fundamento en el en-sí de ese ser, por lo cual la composición ontológica de lo definido es el respaldo o fundamento extramental de la composición definitoria.

[78] «(…) partes definitionis significant partes rei, inquantum a partibus rei sumuntur partes definitionis: non ita quod partes definitionis sint partes rei», *In Met.,* n. 1463. –Que las partes de la definición se toman de las partes de la cosa es algo que expresa un nexo de fundamentación de lo lógico en lo ontológico, no un puro y simple traslado que llevase desde lo ontológico a lo lógico.

[79] La composición definitoria es toda ella un predicado (complejo), cuyo sujeto está fuera de la definición, justamente por ser él lo definido.

[80] La distinción, aquí establecida, entre el objeto primario y el secundario no tiene nada que ver con la registrada, *v.gr.,* por Juan de Sto. Tomás cuando identifica, por un lado, el objeto formal con el objeto primario y, por otro lado, el objeto material con el objeto secundario: «Id enim, quod per se vel primo aut *formaliter* specificat seu est forma et ratio specificandi, dicitur per se obiectum seu ratio obiecti; reliquum vero dicitur secundario seu per aliud et *materialiter* obiectum», *Op. cit.,* vol. I, b 36-42, p. 674. —Sin dejar de admitir la licitud de esa doble identificación, la diferencia que aquí mantengo entre objeto primario y secundario se mueve en otro sentido también lícito: el de la distinción de dos sectores —o, si se prefiere, niveles— dentro del objeto material cuando este, tal como ocurre en el caso de la metafísica y la lógica, es el mismo —en su irrestricta universalidad— para dos ciencias cuyos objetos formales son diversos y, a la vez, entrecruzados.

[81] *Metafísica de lo concreto*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997, p. 82.

[82] La universalidad propia de Dios es la etiológica —universalidad *in causando—,* no la predicativa, pertinente solo a conceptos.

[83] «Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder *nothwendig* oder *zufällig.* Die ersten sind solche, ohne welche kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letzten solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht stattfinden würde. Die zufällige Regeln, welche von einem bestimmten Object der Erkenntniss abhängen, sind so vielfältig als diese Objecte selbst. So giebt er z.B. einen Verstandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphysik, Moral etc. Die Regeln dieses besonderen bestimmten Verstandesgebrauches in den gedachten Wissenschaften sind zufällig, weil es zufällig ist, ob ich dieses oder jenes Object denke, worauf sich diese besonderen Regeln beziehen», *Logik* (herausg. von G.B. Jäsche), en *Kants Werke*, Bd. IX, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 12.

[84] «Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder, welches einerlei ist, von der blossen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun *Logik»,* en *Op. cit.,* p. 13.

[85] «Die Logik kann nun wiederum in zweifacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, und geht also auf diesen unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken», *Kritik der reinen Vernunft,* 2 Auflage, en *Kants Werke,* Bd. III, p. 75.

[86] La lógica como arte directiva del uso de la razón se basa en la lógica simplemente teórica. Acerca de este asunto, además de las tesis de Husserl en los lugares ya citados en esta Introducción (§ 3 del Capítulo I), son también sumamente esclarecedoras las consideraciones llevadas a cabo, dentro de la tradición aristotélico-tomista, por Domingo de Soto *(In Porph. Isagogen… Commentaria* —Venedigt 1587, Minerva G.B.M.H., unveränd. Nachdruck, Frankfurt 1697—, pp. 6-10) y Juan de Sto. Tomás, *Op. cit.* (Logica II p., q. I, art. III). —Para el punto central son suficientes y muy claros los ejemplos aducidos por J. Gredt: «De la esencia de la silogismo deduce la lógica las reglas de este (…). La lógica prueba que la definición se ha de hacer por el género y la diferencia específica, *i.e.,* asigna la razón por la que así debe hacerse; etc.»: «Logica ex essentia syllogismi deducit syllogismi regulas (…). Logica probat definitionem esse conficiendam ex genere et differentia specifica, i.e. rationem assignat, cur ita fieri debeat; etc.» *(Elementa philosophiae arist.-thomisticae,* Editio 7 recognita,

Herder, Frib. Brisg.-Barcinone, 1953, n. 92).

[87] «(…) weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände *a priori* bezogen wird und nicht wie die allgemeine Logik auf die empirischen sowohl als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied», *Kritik der reinen Vernunft,* ed. cit., p. 78.

[88] Véanse las observaciones de Kant inmediatamente previas al último de los citados pasajes de la *Crítica de la razón pura*, y en las cuales se dice que la referencia apriorística a objetos se lleva a cabo por «acciones del pensar puro, que son, por tanto, conceptos, pero no de origen empírico ni estético» («(…) Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind»).

[89] La sustancia infinita, Dios, no se encuentra determinada por la imperfección resultante de ser sujeto o soporte ontológico de accidentes y comportarse, así, respecto de ellos según el modo de una potencia pasiva, el cual es absolutamente incompatible con el valor de acto puro, que conviene a Dios y solo a Él. Por lo demás, en la definición de la sustancia no entra el ser soporte de accidentes, sino, en oposición a ellos, el no tener necesidad, ni posibilidad, de ser en algo a lo cual afecte y determine.

[90] Así, la índole de sustancia finita es menos rica en ser que la índole de animal o la de hombre, o que la individual de cada uno de los seres humanos, y la índole de accidente es ontológicamente más pobre que las de cualidad, cantidad, acción, etc. *Nota bene:* La máxima limitación o imperfección en las determinaciones ontológicas no se traduce en una mayor pobreza extensional en los conceptos de estas determinaciones, antes por el contrario, las determinaciones ontológicas máximamente pobres o limitadas son aquellas a cuyos conceptos corresponde una mayor riqueza extensional, aunque siempre dentro del ámbito de los seres finitos.

[91] Por ser determinaciones de carácter finito, pero sin la índole de los géneros supremos, pertenecen a la clase de los conceptos categoriales subordinados no solamente los ya arriba incluidos en ella, sino también los conceptos correspondientes a todos los individuos finitos y a las determinaciones que en la terminología de Porfirio se denominan «propio» y «accidente».

[92] Cf. *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 158-159.

PRIMERA PARTE

LA LÓGICA DE LOS CONCEPTOS TRASCENDENTALES

Para describir y analizar el estatuto lógico de los conceptos llamados trascendentales deben estos ser examinados desde dos perspectivas: ante todo, la que únicamente atiende al esclarecimiento de la distinción entre lo categorial (tanto subordinado como subordinante) y lo trascendental y, después, la que considera los conceptos trascendentales en tanto que se relacionan entre sí como elementos de una totalidad radicalmente orgánica o articulada.

Desde el primero de estos dos puntos de vista, los conceptos trascendentales se nos mostrarán precisamente como conceptos extracategoriales en estricta acepción, aunque no como si en verdad fuesen los únicos que poseen esta índole, sino como los que de un modo primordial se encuentran dotados de ella, viniendo a ser, de esta suerte, los primeros conceptos propios del saber metafísico. —En cambio, desde el segundo punto de vista, la entera clase de los conceptos trascendentales se nos presentará como el sistema integrado por los diversos conceptos que son mutuamente equivalentes en razón de su ilimitada universalidad predicativa.

En consecuencia, esta Primera Parte abarcará dos Secciones: 1ª «Conceptos categoriales y conceptos trascendentales»; 2ª «El sistema de los conceptos del orden trascendental».

SECCIÓN PRIMERA. CONCEPTOS CATEGORIALES Y CONCEPTOS TRASCENDENTALES

III. Las coincidencias

La distinción entre los conceptos categoriales y los trascendentales se nos hace patente con cabal exactitud y nitidez si no perdemos de vista las características comunes de ambas modalidades de conceptos. Cuando estos rasgos comunes quedan desatendidos, o no se tiene de ellos una suficiente comprensión, se desvanece el fondo sobre el cual se destaca la manera en que los conceptos de tipo categorial y los de condición trascendental son necesariamente divergentes. En consecuencia, antes de analizar lo que los distingue y contrapone, será oportuno considerar todo aquello en lo que coinciden entre sí.

§ 1. La índole del concepto

Evidentemente, lo primero en lo que entre sí convienen los conceptos categoriales y los trascendentales no puede ser otra cosa, por cuanto solo atañe a su índole de conceptos, que el hecho mismo de tener esta índole. Mas si ello es bien claro, no acontece otro tanto con lo que el término «concepto» significa. Hay, sin duda, un cierto significado del concepto como algo mental, equivalente, o incluso idéntico, a lo expresado con la palabra «idea»; y tal es el sentido con que el hombre culto medio lo utiliza. En todo lo hasta ahora aquí dicho en estas páginas no se ha llevado a cabo ningún tipo de fijación semántica del vocablo «concepto», de tal modo que en ellas ha venido siendo utilizado únicamente según la vaga acepción con que lo emplea el lenguaje más habitual o común. Ni tampoco se trata ahora de proponer una fórmula que pudiera servir de común denominador para las múltiples acepciones del vocablo «concepto» en la terminología de la tradición aristotélica y no digamos en los demás lenguajes filosóficos, pues semejante denominador común no es realmente posible: lo impide la irreductible heterogeneidad de los supuestos básicos de esos distintos lenguajes; y lo excluye también la equivalencia, o la sinonimia, de la palabra «concepto» con el término «idea»[93]. Por tanto, la única

fijación semántica que aquí puede resultar viable y provechosa es la definición de lo que por «concepto» debe entenderse en las páginas de este libro.

Con la intención y el alcance que acabo de señalar, defino el concepto como *el producto mental de la intelección simplemente aprehensiva.* En esta definición el marco donde se inscribe el concepto (juntamente con todo aquello que de un modo más inmediato le es afín) queda determinado por lo que la cláusula «producto mental» expresa; y, por su parte, los términos «de la intelección simplemente aprehensiva», donde se menciona la actividad ejercida por la mente al producir el concepto, permiten establecer la diferencia entre este y los demás tipos de producto mental. Dicho en términos de la doctrina clásica de la definición, la cláusula «producto mental» designa el género próximo, y la fórmula «de la intelección simplemente aprehensiva» señala el elemento determinativo de la diferencia específica por la que el concepto se distingue de todos sus congéneres más próximos. —Examinemos estos dos componentes de la definición del concepto según aquí lo tomamos.

a) Para establecer el sentido de la palabra «concepto» en su acepción genérica de producto mental, el método etimológico no es enteramente concluyente, pero nos presta una ayuda muy estimable: la referencia, señalada en ciertas ocasiones[94], a la actividad vital de la *generación.* En efecto, *concipere,* de donde viene *conceptus* (ya como participio en inflexión pasiva, ya como sustantivo) tiene, entre otros significados, el correspondiente al producto de la *generatio* vital[95] y de este modo llega también a designar, por extensión, *los hijos*[96] *o la prole*[97]. En esta dirección etimológica el concepto es lo concebido, entendiendo por ello lo generado o engendrado. Que este producto deba calificarse de mental —según lo indica, no la etimología en todos los casos, sino el primero de los componentes de la definición, aquí propuesta, del concepto — quiere decir que lo produce la mente en el estricto sentido de la facultad humana de entender, donde en efecto se da como realidad distinta de ella y con la índole que a un accidente corresponde[98].

Por tanto, como algo meramente concebido, y no otra cosa (hablando con entera propiedad) es el concepto, tiene este la índole de lo engendrado *por* la mente y *en* ella, si lo tomamos, como aquí sucede, en la acepción de un producto mental. Este producto de la facultad intelectiva humana permanece en esta misma facultad que lo ha engendrado, no porque ella lo posea siempre, sino porque él no existe nunca fuera de ella. «Se dice que lo engendrado es concepto mientras permanece en lo que lo ha engendrado»[99], observa santo Tomás, valiéndose de una indudable semejanza entre los productos de la mente y los efectos de la generación corpórea en los animales (infrahumanos y humanos). Mas lo engendrado que es producto mental del hombre no puede —en oposición a lo que no lo es— llegar en algún momento a convertirse en algo extramental, por más que con gran frecuencia se refiera a objetos extramentales. Siempre es entitativamente intramental, incluso cuando llega a ser inter-mental como comunicado, en virtud de unos signos, por una mente a otra. Cuando ello ocurre, lo existente como algo extramental que esa comunicación presupone es algún signo de carácter material (palabra hablada o escrita, o bien algo que la reemplaza y que se puede percibir sensorialmente),

nunca un puro producto de la facultad humana de entender y que es tan inmaterial como ella misma.

b) Lo engendrado que no es producto mental puede, como hemos visto, ser llamado concepto en la más ancha acepción. De un modo más estricto, doy el nombre de concepto únicamente a lo que es producto mental, vale decir, efecto de la potencia intelectiva (humana, como ya se aclaró). Y hay todavía otra acepción más estricta: la correspondiente a la definición, aquí propuesta, del concepto como el producto mental de la intelección simplemente aprehensiva. Esta esencial referencia a la modalidad simplemente aprehensiva del ejercicio del entendimiento es lo que constituye, según antes se dijo, la diferencia específica dentro de la definición del concepto en el estrictísimo sentido en que lo tomo aquí por ser, entre todos los consignados, el más adecuado y útil para mostrar las características comunes de los conceptos de tipo categorial y los de condición trascendental.

Tanto en la terminología filosófica —dentro y fuera de la vinculada a la tradición aristotélica— como en el lenguaje común, la acepción más habitual del vocablo «concepto» es la que lo refiere a los productos de la intelección simplemente aprehensiva. No es frecuente llamar conceptos a los productos mentales de la actividad judicativa, ni tampoco a los de la actividad de razonar, aunque el darle el nombre de conceptos no pueda considerarse, desde el punto de vista de los hechos lingüísticos, como una pura rareza[100]. Con todo, los conceptos que aquí nos interesan, *i.e.,* los categoriales y los trascendentales, son productos de intelecciones simplemente aprehensivas, vale decir, de aquellas operaciones en las que el entendimiento capta algo sin afirmarle ni negarle nada. Estas intelecciones se califican de simplemente aprehensivas, no por carecer de resultados o efectos, sino porque los logra sin hacer ninguna afirmación ni negación respecto de lo que en ellos se aprehende. Los resultados de estas intelecciones que no afirman ni niegan nada, pero aprehenden algo, son precisamente los conceptos en su más estricta acepción.

Tales conceptos son, digámoslo así, bidimensionales. Por un lado, son accidentes *en* la facultad que los produce y, por otro lado, están presentes *ante* esta misma facultad como conocidos por ella al generarlos. O lo que es igual: el entendimiento los produce a la vez que los capta (aunque el producirlos y el captarlos, por más que vayan unidos, son esencialmente diferentes). Hay en ello un cierto paralelismo con lo que ocurre en el caso de los productos de la imaginación. Esta engendra sus fantasías y al mismo tiempo las capta. De un modo análogo, la facultad humana de entender conoce lo que ella misma produce, sin que esto quiera decir, en modo alguno, que en el ejercicio de la intelección simplemente aprehensiva se captan solo conceptos. Por el contrario, lo primero —no, pues, lo único— aprehendido es el concepto entonces generado, de tal manera que mediante este se conoce, en esa misma operación intelectiva, algo distinto de él y que puede encontrarse en uno de estos dos casos: el de ser una realidad efectiva o posible, o el de ser estrictamente irreal.

Veamos varios ejemplos. Sea el primero de ellos lo que ocurre en el caso de la intelección simplemente aprehensiva de la índole humana[101]. Cuando esta intelección

tiene lugar, se produce y se capta, en virtud de ella, el concepto de la índole en cuestión, la cual está bien captada, pero no por ello generada. En este caso lo conocido mediante el concepto es una efectiva realidad, no una realidad solo posible, aunque no hubiese otro hombre que el que ejerce la correspondiente intelección. Un segundo ejemplo, donde ya lo conocido mediante el concepto no es una efectiva realidad, sino una realidad solo posible, nos lo ofrece la intelección simplemente aprehensiva de alguna cosa que deseamos hacer, pero que aún no hemos hecho. Y un ejemplo donde lo conocido mediante el concepto no es una efectiva realidad, ni una realidad solo posible, sino una cabal irrealidad, lo tenemos, sin duda, en la intelección simplemente aprehensiva del fabuloso animal denominado centauro. Este es una pura irrealidad, pero en cambio el concepto del centauro es una realidad, y no solo posible, sino también en acto, cuando acontece la respectiva intelección simplemente aprehensiva. Por lo demás, también están a su modo en ese mismo caso los conceptos mediante los cuales son captadas las propiedades lógicas (tomadas éstas en el preciso sentido que ya se explicó en la Introducción). Tales conceptos son entidades reales, efectivamente generadas por obra de intelecciones simplemente aprehensivas, mientras las propiedades lógicas que mediante esos conceptos conocemos son por completo irreales, aunque tienen en algo real su último fundamento (como también en la Introducción quedó explicado).

En todos los casos el concepto no es únicamente un ser real producido y captado, *además del cual* queda captado algo distinto de él[102], sino aquello *mediante lo cual* ese algo que de él difiere es intelectivamente aprehendido sin afirmarle ni negarle nada. La función mediadora del concepto es, por tanto, la de una realidad mental dotada de la peculiaridad propia del signo, por cuanto este presenta a la facultad intelectiva algo distinto de él. Ahora bien, el concepto es signo natural, en oposición a los signos calificados de convencionales, entre los que se encuentran las palabras. Para cumplir la función que le es propia no tiene el concepto ninguna necesidad de que aprehendamos que es signo y de que lo es en cada caso. Mas no se agota ahí su diferencia con los signos convencionales. Estos, tanto si son palabras como si no lo son, pueden no ser semejanzas de lo que por su mediación está presente a la facultad intelectiva; y, si son semejanzas, no hacen presentes al entendimiento los correlatos de ellas si estos no han sido conocidos previamente. El semáforo en luz verde, o en luz roja, es un signo sin semejanza con su significado. Y una fotografía, aunque sin duda es semejanza de algo, no nos hace presente aquello de lo que es semejanza si no lo hemos visto antes o si aún no tenemos de ello ningún conocimiento de otra clase *(v.gr.,* de tipo conceptual). En cambio, todo concepto es semejanza de lo que por su mediación se hace presente, y la es sin que para ello sea preciso, pues ni siquiera es posible, que haya sido captado previamente por la facultad de entender. Sin conceptos, esta facultad no capta nada.

La verdad de que todo concepto es semejanza de lo que por él está mediado tiene su prueba más resolutoria o decisiva donde menos cabría esperarla: en el concepto de la nada absoluta. Bajo el título «La pura objetualidad de la nada absoluta» he mostrado en mi libro *Teoría del objeto puro* (pp. 183-188) la falsedad de las argumentaciones que concluyen negando la posibilidad del concepto de la nada total. Baste ahora observar que

sin ningún concepto de la nada absoluta no cabría entender la diferencia entre ella y el absoluto Ser, o entre el puro no-ser y el no-ser, meramente relativo, atribuible a toda entidad finita. Sobre la base, por tanto, de que existe un concepto del absoluto no-ser, puede hacerse patente que este concepto es una cierta semejanza de la nada cabal. Tal concepto, efectivamente, aunque es una realidad y por tanto difiere de la nada absoluta, es algo que, sin embargo, la presenta *como si fuese* un ser, y no cabe que la haga presente de otro modo, porque solo es objeto del entendimiento lo que tiene algún ser, siquiera sea un mero ser ficticio. De esta suerte, el ficticio ser de la nada absoluta es semejanza de ella, bien que solo una semejanza, justamente porque la pura nada no tiene en sí ningún ser, ni siquiera el de su ficción objetual[103].

§ 2. La condición (implícita, al menos) de lo abstracto

«La imagen carece necesariamente de algo dado en aquello de lo que ella es imagen»[104]. Incluso la imagen conceptual de la nada absoluta es, a su manera, deficiente en comparación con esta nada. Es, como quien dice, *menos nada* que la nada absoluta, porque ésta no tiene en sí misma ningún ser, ni siquiera el ser meramente ficticio que debe reconocérsele a su imagen conceptual.

Por tener en su ser representativo —no en el entitativo— el carácter de mera semejanza, el concepto carece necesariamente de algo dado en aquello de lo cual es concepto. Así cabe advertirlo hasta en el caso de los conceptos que por su extensión se califican de singulares o individuales. *V.gr.,* el concepto de «esta efectiva naranja» no posee (en el ser representativo que como concepto tiene) la extramental individualidad de esa efectiva naranja y que es una individualidad asimismo efectiva, no solo significada o meramente pensada. De ahí que pueda afirmarse que todo concepto es abstracto en la acepción de que no está dotado, en su ser representativo, de ninguna efectiva individualidad, careciendo, por ello, de auténtica realidad. El concepto de «esta efectiva naranja» no es naranja efectiva alguna, pues en todos los casos tiene lo real el carácter de un individuo auténtico, no el de una mera semejanza suya. Y el concepto (humano) de Dios es abstracto también, en el sentido de que no está dotado de la efectiva individualidad propia de Dios. Y, para decirlo de una vez por todas, ningún concepto de algo auténticamente individual es ese mismo algo, sino solo una mímesis de ello, suficiente, eso sí, para poder captarlo en una intelección simplemente aprehensiva.

Sin embargo, dentro de la terminología filosófica, lo abstracto no es entendido habitualmente en la acepción que acabamos de señalar, sino en otra, no incompatible con ella, pero distinta, donde se le da el significado de lo *universal* en cuanto contradistinto de lo que es concreto por completo: o sea, el sentido de lo *común,* entendiendo por ello lo que de un modo distributivo puede convenir a varios seres (reales o, por el contrario, ficticios). Así lo entiende la Escuela, y con ella coincide Kant en este punto (por más que difiera en otros, relativos también a los conceptos): «El concepto se opone a la intuición, por ser una representación universal o una representación de lo común a varios objetos:

por tanto, una representación que ha de poder *contenerse en objetos distintos»*[105]. E, inmediatamente después, añade: «Es una pura tautología el hablar de conceptos universales o comunes, un desliz basado en una incorrecta clasificación de los conceptos en *generales, especiales e individuales.* No los conceptos mismos, solo su uso puede clasificarse de ese modo»[106]. Kant no dice en este lugar qué se deba entender por ese uso, pero en otro pasaje, dedicado también a los conceptos, lo aclara al explicar la diferencia, no entre las tres modalidades consignadas, sino entre las dos formas, la abstracta y la concreta, en que pueden los conceptos ser usados: «Todo concepto puede ser usado *en general* y *en particular (in abstracto* e *in concreto). In abstracto* es usado el concepto inferior si se atiende a su superior; *in concreto* el superior si se atiende al inferior»[107].

A lo expuesto por Kant en los pasajes transcritos cabe hacerle algunas observaciones relativas al modo en que *lo abstracto* queda en ellos entendido como equivalente a *lo común* y pertinente a todos los conceptos:

a) en el primero de los textos de Kant que ahora tenemos en cuenta no aparece el término «abstracto» sino la palabra «universal» y, en sinonimia con ella, el vocablo «común», tomado expresamente en el sentido de «lo que se puede contener en distintos objetos». Ello no obstante, la antilogía, consignada en ese texto, del concepto y la intuición, nos permite llegar a lo que el término «abstracto» significa (y es eso, no la palabra misma, lo que aquí nos importa), así como a la necesidad de aplicar ese significado a todas las representaciones llamadas por Kant conceptos. —Para ello es enteramente suficiente acudir a lo que Kant dice, a propósito del espacio, sobre la diferencia entre el concepto y la intuición. «El espacio no es ningún concepto discursivo o, como se dice, universal, de relaciones entre las cosas en general, sino una intuición pura. Pues, ante todo, solamente es representable un único espacio, y cuando se habla de varios espacios lo que por ello se entiende son solamente partes de uno y el mismo espacio único»[108]. A los efectos de la cuestión que nos ocupa, lo que de esta tesis interesa no son sus presupuestos epistemológicos, en cuya crítica no entraremos ahora, sino la afirmación del carácter individual de la representación del espacio, o, equivalentemente, la negación de que este pueda ser representado por algún concepto universal. De este espacio se afirma que es *un único espacio,* o que es *uno y el mismo espacio único,* y que justo por ello no es ningún concepto universal[109], sino una intuición pura[110]. Ahora bien, ese uno y el mismo espacio único es algo plenamente individual o, lo que es lo mismo, enteramente concreto, lo que es tanto como decir que de ningún modo es abstracto. Ciertamente, Kant no emplea en esta ocasión el término «abstracto», pero su sentido, el de lo que se opone a lo enteramente concreto, está presente en la afirmación kantiana según la cual el espacio representable es tan solo el espacio único. Y de aquí puede inferirse (aunque no lo haga expresamente en este mismo pasaje) que no cabe ninguna representación conceptual de lo enteramente concreto, o, dicho de otra manera, que todos los conceptos son abstractos.

b) Exactamente a esa misma conclusión ha de traernos necesariamente el análisis, hecho en buena lógica, del texto donde Kant llega a sostener que es pura tautología el

hablar de conceptos universales o comunes. Por no ser individuales, tampoco pueden, de ninguna forma, estos conceptos dar pie a que en verdad se les califique de enteramente concretos. En ocasiones hablamos de «concretar», empleando esta voz en el sentido de pasar desde el nivel de lo genérico al nivel correspondiente a lo específico. Sin duda alguna, es ese un verdadero concretar, mas no un concretar pleno o absoluto, sino solo parcial o relativo, dado que lo específico, aunque más determinado (menos indeterminado o abstracto) que lo genérico, no es realmente concreto de una manera cabal, y, por tanto, es abstracto. Y si el hablar de conceptos comunes o universales se debe considerar como mera tautología, también deberá ser considerado como mera tautología el calificar de abstractos a los conceptos, con lo que se llega, en resolución, a concluir que todos los conceptos son abstractos.

Por lo demás, y puesto que Kant sostiene que es el uso de los conceptos, y no los conceptos mismos, lo que puede ser general, o especial, o individual, se ha de admitir que, según Kant, hay un uso individual de los conceptos (de algunos de ellos, al menos), sin que los usados de esta manera dejen de ser representaciones universales, comunes; y entonces es natural preguntarse en qué consiste ese uso individual. Kant no da respuesta a esta pregunta, ni tampoco responde a la que atañe al uso general, o al especial, de los conceptos (¿Tal vez solo de algunos?) Tales preguntas ni siquiera aparecen formuladas por Kant, como si en verdad la distinción entre los conceptos mismos y su uso fuese algo tan claro y simple que estuviera completamente exento de todo tipo de dificultades. Y sin embargo, ninguno de estos reparos perturba la equivalencia de la afirmación kantiana de los conceptos como representaciones universales o comunes, por un lado, y, por otro, la tesis, apoyada en esa afirmación, del carácter abstracto de los conceptos según Kant los describe. Lo que Kant llama el uso de los conceptos es lo que ciertamente queda oscuro en el mismo pasaje donde se dice que es pura tautología el hablar de conceptos universales o comunes.

Bien es verdad que el uso individual de los conceptos puede muy bien ser pensado —en principio, sin ninguna oscuridad— como el uso que acontece en los juicios donde aquello a lo que el predicado se atribuye es un ser individual y no algo común a varios seres individuales. Si afirmo, *v.gr.,* que Góngora fue poeta, la índole de poeta está siendo empleada conceptualmente por mí con un uso individual, puesto que la estoy atribuyendo al individuo Góngora. Pero también es cierto que no tendría yo la posibilidad de atribuirle al individuo Góngora la índole de poeta si de ninguna forma pudiera pensar en él, y a su vez no podría yo pensar, de ningún modo, en Góngora, si me faltara el concepto individual correspondiente. En consecuencia, se debe reconocer que hay en esta ocasión no solamente un uso individual de un concepto, sino también un concepto que en sí mismo es individual. Y otro tanto sucede en todas las ocasiones en las que se atribuye a un determinado individuo una índole o condición que puede ser común a él y a otros. —En resumen: frente a la negación kantiana de la existencia de conceptos individuales, se ha de afirmar que estos conceptos tienen que existir precisamente para que sea posible lo que Kant considera como un uso individual de una representación que es un concepto.

c) De los textos de la *Lógica* de Kant arriba transcritos es el tercero el único que

contiene el término «abstracto» y, como antónimo suyo, el vocablo «concreto». La diferencia con el segundo texto parece, a primera vista, limitarse a que mientras que ahora se establece una clasificación dicotómica de los usos posibles para los conceptos según Kant los entiende (el uso *in abstracto* y el uso *in concreto),* la clasificación antes propuesta distinguía tres modalidades (el uso general, el especial y el individual), con lo cual puede también parecernos que mientras el uso *in abstracto* abarca el general y el especial, en cambio el uso *in concreto* es solamente el individual, vale decir, el concreto de una manera plena o absoluta.

Sin embargo, un atento examen de las fórmulas empleadas por Kant nos lleva a otra conclusión. Kant define el uso *in abstracto* como el de un concepto inferior atendiendo a su superior, y el uso *in concreto* como el de un concepto superior atendiendo, por el contrario, a su inferior. Supongamos que ante estas definiciones se nos ocurre plantear la cuestión de si todos los conceptos que tenemos pueden usarse *in concreto* o bien hay, por el contrario, algunos, como, *v.gr.,* el concerniente al poeta Góngora o el relativo al planeta Marte, que admiten únicamente el uso abstracto.Una manera de eludir la cuestión, no de resolverla, consistiría en negar que el poeta Góngora sea un concepto, o que lo sea el planeta que denominamos Marte, *et sic de ceteris.* Pues aunque indudablemente no lo son, tampoco cabe dudar que sin los conceptos respectivos no podríamos pensar en el poeta Góngora, ni en el planeta Marte, etc., y son esos conceptos y cuantos se hallan instalados en su mismo nivel lógico, aquello acerca de lo cual versa la cuestión de si solo es posible usarlos *in abstracto* (en el sentido en que de ello habla Kant). Y que no cabe usar *in concreto* (según Kant describe este uso) conceptos tales como los de los ejemplos mencionados es cosa que necesariamente se deduce, por una parte, de la inexistencia de conceptos inferiores a ellos y, por otra parte, de que tendrían que existir para que efectivamente se cumpliese el requisito señalado por Kant al sostener que es un uso *in concreto* el que de un concepto superior se hace cuando se atiende al que le es inferior.

No acierta, por tanto, Kant al sostener que todo concepto *(ein jeder Begriff)* puede usarse de una manera abstracta o de un modo concreto. Y el desacierto de esta tesis kantiana se confirma cuando también se toman en consideración los conceptos de más alto nivel lógico, a saber, los trascendentales. Si los conceptos de nivel lógico ínfimo, los individuales[111], no pueden ser usados *in concreto,* por la muy obvia razón de que no caben conceptos cuyo nivel lógico pueda ser inferior al de los conceptos de nivel lógico ínfimo, también por el otro extremo hay que negar que los conceptos de nivel lógico supremo, los trascendentales, puedan usarse *in abstracto,* porque para usarlos de este modo habría de ser posible el imposible de que hubiese conceptos instalados en un nivel lógico más alto que el correspondiente a los conceptos de más alto nivel.

En términos positivos: los conceptos que pueden ser usados de una manera abstracta o de un modo concreto son los categoriales, tanto subordinantes como subordinados[112], con la sola excepción de los conceptos individuales. Pero el presente Capítulo no está dedicado a las diferencias, sino a las coincidencias, entre los conceptos de tipo categorial y los de tipo trascendental. Por consiguiente, en lo que a aquéllas atañe debemos por

ahora limitarnos a lo ya aquí explicado con ocasión del examen de la tesis kantiana sobre el uso de los conceptos.

* * *

La cualidad de lo abstracto la poseen todos los conceptos, unos de una manera pura y simple, y otros de un modo presupositivo: en contracción llevada hasta el nivel lógico más bajo, que es justamente el individual. De los primeros no se puede decir que todos ellos estén libres de contracción, puesto que en los conceptos específicos quedan contraidos los genéricos subordinados y subordinantes; y a su vez los subordinantes —los llamados géneros supremos— son contracciones de los de más alto nivel lógico, es decir, de los conceptos calificados de trascendentales. La única contracción de la cual los conceptos pura y simplemente abstractos están libres es la pertinente, en exclusiva, a los conceptos individuales. Ahora bien, ¿no se incurre en contradicción al sostener que los conceptos individuales son también conceptos abstractos? ¿Acaso no es imposible que lo abstracto sea también individual?

Para dar respuesta a estas preguntas sin agravar de un modo innecesario la dificultad que ya en ellas parece presentarse, lo que en primer lugar conviene hacer es aplicar a los conceptos individuales la distinción, válida para todos los conceptos, entre su dimensión entitativa y su dimensión representativa. Considerado según la primera de ellas, ningún concepto es abstracto, antes bien, todos son individuales, como quiera que justamente en virtud de esa dimensión son entidades reales (causadas en y por el entendimiento en su actividad simplemente aprehensiva) y no hay nada real que no sea individual, ya en sí mismo, ya en cuanto dado en algo que lo es. En cambio, considerados en su dimensión representativa, *i.e.,* en tanto que semejanzas[113] de algo distinto de ellos[114], todos poseen la cualidad de abstractos, no solamente los universales o comunes, sino también los individuales, entendiendo por estos los que tienen a individuos por objeto. Lo cual quiere decir que en su dimensión representativa el concepto individual no es realmente individuo alguno, pero es concepto de algún individuo, y así, en tanto que concepto, tiene a su modo la cualidad de abstracto, no pura y simplemente, sino de una manera presupositiva e inclusiva: conteniendo algo común o universal y, a la vez, contrayéndolo hasta el nivel lógico más bajo.

Veamos varios ejemplos. El concepto individual significado por medio de la expresión «este hombre» es un concepto que contiene algo abstracto, a saber, la índole misma de hombre, contrayéndola de tal suerte que la refiere a un cierto individuo humano y únicamente a él. Otro ejemplo (que como ocurre con el que acabamos de ver, ya hemos examinado anteriormente) lo constituye el concepto individual significado por medio de la expresión «el poeta Góngora». En él está contenido el abstracto concepto de poeta, que a la vez queda contraido por referirse a Góngora únicamente. Y hasta el propio concepto que de Dios podemos formarnos presupone el concepto abstracto del ser, al cual contiene y contrae por aplicarlo al único ser dotado de la índole de divino.

—Una objeción: lo contraido no puede, en modo alguno, ser abstracto. Réplica:

solamente lo abstracto puede ser contraido. Lo individual no puede contraerse en modo alguno, porque ya está contraido de una manera plena o absoluta (de lo contrario, no sería individual).

Nota sobre la contracción de los conceptos. Ninguna realidad es contracción de otra que esté en ella incluida. Tampoco en su propio ser entitativo —que como tal es una realidad— tiene un concepto a otro como algo incluido y contraido. La contracción que implica la inclusión se da únicamente en los conceptos. Y en estos la contracción no aminora o reduce las notas constitutivas de lo afectado por ella, sino que, al contrario, las mantiene y les añade otras notas. O lo que es igual: la contracción de un concepto disminuye únicamente su extensión, aumentando su comprehensión, de tal modo que ésta, en vez de limitarse o reducirse, queda mantenida y dilatada. Por lo cual es perfectamente lícito decir que los conceptos individuales implican siempre algo abstracto, no en calidad de excluido, sino, al contrario, como conservado, pues únicamente así se hace posible que su comprehensión quede aumentada, disminuyéndose, en cambio, su extensión.

§ 3. LA CUALIDAD DE CONCEPTOS DE REALIDADES POSIBLES

Los conceptos categoriales y los trascendentales convienen también entre sí por tener en común la índole o cualidad de ser conceptos de realidades posibles y únicamente de ellas. Con esta afirmación no se quiere decir que los conceptos categoriales y los trascendentales tengan todos ellos por objeto a cualquier realidad posible, sino que ninguno de ellos es concepto de un puro y simple ente de razón. Por otra parte, se ha de tener en cuenta que la expresión «realidades posibles» está aquí tomada de tal modo que con ella quedan también nombradas las realidades que son efectivas, puesto que también éstas son posibles *(ab esse ad posse valet illatio),* aunque no posibles meramente.

Aunque tanto los conceptos categoriales como los trascendentales excluyen por completo de su esfera a los conceptos de los entes de razón, estos no están aislados de una manera absoluta, como si entre ellos y los que tienen por objeto realidades posibles hubiese un abismo lógico insalvable. Sin duda alguna, es por completo imposible que haya conceptos lícitamente calificables de intermedios o medianeros entre los que tienen por objeto realidades posibles y aquellos cuyos objetos son puros y simples entes de razón, pues entre lo imposible y lo posible no hay término medio alguno y, por lo mismo, nada que pudiera ser objeto, por un lado, de un concepto de algo posible y, por otro lado, de un concepto de algo imposible, siendo ambos conceptos uno solo.

Con el fin de evitar que se interprete de una manera errónea la negación de un abismo lógico insalvable entre los conceptos de realidades posibles y aquellos cuyos objetos no son más que entes de razón, conviene dejar bien claro el estatuto de las ideas de especies cuyos individuos no poseen una consistencia efectiva. A las ideas de las especies de ese tipo se refiere expresamente Leibniz cuando dice: «Una idea será también real cuando es posible, aunque ningún existente responda a ella. De lo contrario, si todos los individuos

de una especie se perdieran, la idea de esa especie se volvería quimérica»[115]. Acaso no esté de sobra advertir que si bien una especie puede ser algo quimérico no cabe que pueda serlo su idea. Por lo demás, para que sea quimérica una especie es menester que los correspondientes individuos sean, todos ellos, imposibles de una manera absoluta (con imposibilidad, por tanto, metafísica, no meramente física) y no solo *de facto* inexistentes. Y si esto fuera lo que Leibniz dice, sin calificar de quimérica a ninguna idea, la argumentación por él propuesta resultaría impecable[116].

Tampoco pueden los conceptos de los entes de razón con fundamento *in re* ser lícitamente calificados de intermedios o medianeros entre los conceptos de realidades posibles y los de entes de razón para los cuales no existe ningún fundamento de esa clase. Es verdad que los conceptos de entes de razón dotados de semejante fundamento pueden *parecer* intercalables entre los conceptos de realidades posibles y los de los entes de razón sin ningún fundamento *in re,* y esa *apariencia* viene de la pertinente a los objetos de los conceptos de uno y otro tipo. Porque todo ente de razón con fundamento transobjetual puede dar la impresión, por contar con ese fundamento, de ser menos ficticio que los que no lo tienen. Mas no por ello los desprovistos de él son, digámoslo así, «más imposibles» que los que lo tienen. La apodíctica ineptitud para existir no admite grados de ninguna clase, y es esa ineptitud la que conviene a todos los entes de razón en cuanto tales, vale decir, independientemente de que estén, o no estén, provistos de un fundamento transobjetual. Así, pues, los conceptos de los entes de razón con fundamento *in re* no se interponen entre los conceptos de realidades posibles (tanto los categoriales como los trascendentales) y los de los entes de razón para los cuales ningún fundamento transobjetual es posible.

Y, sin embargo, no hay un infranqueable abismo lógico entre los conceptos de los entes de razón y aquellos cuyos objetos son realidades posibles. No puede haber tal abismo porque no cabe que un ente de razón sea concebido sin que alguna posible realidad sea concebida también (aunque lo inverso no es cierto). Lo cual se debe a que el objeto del entendimiento —lo inteligible— es «lo que tiene ser», de tal manera que lo que no lo posee se hace inteligible únicamente en tanto que resulta concebido —no juzgado— «como si» lo tuviese o pudiese tenerlo, es decir, como si en verdad pudiera ser o, equivalentemente, como si fuese alguna de las realidades posibles. Y así llegamos a la conclusión de que los conceptos categoriales y los trascendentales coinciden entre sí por ser aquello a lo que de un modo necesario remiten los conceptos de los entes de razón, por cuanto solo como si fueran realidades posibles son inteligibles estos entes.

* * *

Por ser conceptos de realidades posibles, los conceptos categoriales y los trascendentales tienen en común la imposibilidad de ser conceptos de propiedades lógicas en el sentido de contradistintas de las propiedades reales. Tal imposibilidad tiene el carácter de un común denominador inmediatamente negativo, el cual es, sin embargo, positivo en su último fundamento. Porque el tener por objeto realidades posibles no es

ningún auténtico defecto en los conceptos que se encuentran en ese caso. A lo sumo, cabría decir que es un defecto meramente lógico por convenir tan solo a la predicabilidad, que no es ninguna propiedad real, sino lógica pura y simplemente. O dicho de una manera tan enrevesada como ineludible: los conceptos categoriales y los trascendentales coinciden en carecer de la peculiar propiedad lógica que consistiría en ser predicables de propiedades lógicas. Tal «carencia» atañe a la extensión de esos mismos conceptos, no a la respectiva comprehensión, justo porque no se trata de conceptos de esas relaciones irreales denominadas propiedades lógicas en el más estricto sentido, sino de conceptos cuyos objetos son, en todos los casos, realidades posibles.

Ahora bien, si los conceptos categoriales y los trascendentales tienen (de un modo implícito, en la peor de todas las ocasiones) la condición de lo abstracto —según ya se comprobó en el § 2 de este Capítulo—, ¿cómo cabe que les afecte la propiedad de poder ser predicados de realidades posibles, dado que ninguna de ellas es abstracta, ni siquiera implícitamente? La pregunta es justificable, pero no la respuesta negativa que parece llevar consigo. Pues no es la forma, sino el contenido o la materia del concepto, lo atribuible a los objetos de este y lo que efectivamente se les atribuye cada vez que lo usamos en una predicación no tautológica. E incluso en las predicaciones tautológicas lo que idénticamente se repite es el contenido, la materia, del predicado, no la forma que en cuanto tal le conviene, puesto que la función lógica del predicado es diferente de la del sujeto, aunque algo uno y lo mismo desempeñe las dos funciones. —De la proposición «X es X» no puedo inferir que el ser-sujeto en esta proposición se identifique con el ser-predicado en ella, sino que lo que entonces hace de sujeto es lo mismo que lo que se comporta entonces como predicado. Y las proposiciones que no son tautológicas son verdaderas si, y solamente si, se da una efectiva identidad material —la formal no es posible nunca— del respectivo sujeto con el correspondiente predicado, o sea, una efectiva identidad material de *lo que* desempeña la función del primero con *lo que* cumple el cometido del segundo.

Sin la distinción entre la materia y la forma del concepto no cabe entender que los conceptos de realidades posibles —o sea, los categoriales y los trascendentales— tengan a estas realidades por objeto y que a la vez sean abstractos. En los conceptos categoriales y en los trascendentales la situación propia de lo abstracto se comporta como la forma, no como el contenido o la materia. Y esa forma no es una propiedad lógica, sino lo que toda propiedad lógica supone como algo de lo cual es consecuencia. Las realidades posibles a las que los conceptos tanto categoriales como trascendentales apuntan no están afectadas en sí mismas por ninguna propiedad lógica ni por la situación propia de lo abstracto, que toda propiedad lógica supone en aquello a lo cual afecta. Lo afectado por esa situación y, consiguientemente, por propiedades lógicas, es el contenido, la materia, de esos conceptos, y tampoco en su respectivo sí mismo, sino en su situación intramental. Justo por ello es posible que según ese sí mismo, sean, *salva veritate,* predicados de realidades posibles los contenidos o materias peculiares de los conceptos que a ellas se refieren.

Como aclaración y complemento de la tesis que acabo de exponer es provechoso el

análisis de la réplica dirigida a Suárez por Araujo con ocasión del problema de la causa formal del *ens rationis.* A propósito de la cuestión de si ese ente que la razón construye tiene causa y, si la tiene, cuál es, Suárez le asigna una materia y una forma si no se trata del ente de razón *in communi,* y propone un ejemplo: «Cuando se dice, *v. gr.,* que el hombre es una especie, ese concreto, *especie,* es un ente de razón, cuya materia es hombre y la forma la relación específica»[117]. Así, pues, según Suárez la especie significada por la palabra *homo,* o sea, la especie humana, es un caso de ente de razón, no de una cierta realidad posible, por lo cual se habría de inferir que el concepto que de esa especie tenemos no es verdaderamente un concepto categorial[118].

Frente a Suárez, mantiene Araujo que «cada especie concreta, cada género concreto, etc. no debe llamarse ente de razón, porque tales concretos suponen por el significado material, que es una naturaleza real»[119], y pocas líneas más abajo añade: «Es verdad que esta especie es hombre, y será falso, en cambio, que esta especie es ente de razón»[120]. —El ejemplo de la especie *homo* —también propuesto, como hemos visto, por Suárez— es favorable a Araujo, porque la naturaleza o índole del hombre no es en sí misma un ente de razón, aunque en tanto que objeto del entendimiento esté afectada por la propiedad lógica que es peculiar de la especie. Lo que decide si algo pensado se ha de considerar como un mero ente de razón (sin fundamento *in re,* y hasta con él) o, por el contrario, como una posible realidad, no es lo que a ese algo le conviene en su irreal situación de objeto del pensamiento, sino aquello que le conviene de una manera intrínseca, en sí mismo.

Si en vez de poner de ejemplo la especie *hombre* se hubiese puesto con esa misma finalidad la especie *centauro,* estaríamos ante un ente de razón, no ante ninguna realidad posible, mas no en virtud de lo que a esa especie le conviene como objeto de pensamiento y solo de esta manera, sino en virtud de que de un modo intrínseco, en sí misma, es contradictoria la naturaleza del centauro. Y a idéntica conclusión debe llegarse si se trata de los concretos de propiedades lógicas: por ejemplo, la concreta propiedad lógica «ser el sujeto lógico de una proposición», o «ser el término medio en un silogismo categórico», etc., porque aquello que les impide el ser unas posibles realidades se encuentra en lo que en sí mismos son esos concretos, no en lo que les conviene como objetos de pensamiento y únicamente así. De un modo intrínseco son, sin duda, irreales, pura y simplemente objetuales, porque no pueden darse en el sí mismo de ninguna posible realidad.

En su propia realidad entitativa —como accidentes de la facultad de entender y producidos por ella—, los conceptos categoriales y los trascendentales tienen intrínsecamente propiedades reales, no esas determinaciones irreales que lo pensado adquiere al estar siendo objeto de pensamiento, y a las cuales llamamos propiedades lógicas por darse solo *ante* el *logos*, no *en* él ni *en* ningún otro ser real. —Por el contrario, en su ser representativo, *i.e.,* en cuanto signos que son semejanzas de algo distinto de ellos, los conceptos categoriales y los trascendentales son portadores de propiedades lógicas, sin que por eso dejen de ser conceptos de realidades posibles, pues no son éstas, sino los conceptos que a ellas se refieren, lo que intrínsecamente está

dotado de esas determinaciones irreales que constituyen el objeto primario del saber lógico.

La distinción, en cada uno de los conceptos de realidades posibles, entre el ser entitativo y el representativo no debe confundirse con la distinción entre el «concepto real» y el «concepto lógico» según aparece formulada por S. M. Ramírez en los siguientes términos: «El concepto de un ente real puede llamarse concepto real, por ser concepto de una cosa o ente real; en cambio, el concepto de un ente de razón puede llamarse concepto lógico, porque es concepto de un ente de razón que se dice lógico en tanto que objeto propio de la Lógica»[121]. —Previamente a la explicación de por qué no debe confundirse con la distinción señalada por S. M. Ramírez la que se da entre el ser entitativo de los conceptos de realidades posibles y el ser representativo de esos mismos conceptos, conviene subrayar algo que el insigne filósofo y teólogo sabía perfectamente, pero que no tiene en cuenta en el texto citado. Se trata, sencillamente, de que, aunque el objeto propio de la lógica es ente de razón, no todos los entes de razón están en el mismo caso, por lo cual no todos ellos pueden calificarse de «lógicos» en el sentido de pertenecer al objeto propio de la lógica, encuadrándose en él. —En otro sentido, sin embargo, cabe calificar de lógicos a todos los entes de razón: por darse *solo ante* el *logos*, sin más ser que su puro y simple ser-pensados.

Una vez hechas estas aclaraciones, pasemos a ver por qué la distinción entre los conceptos reales y los conceptos lógicos —según quedan descritos en el texto ramireciano— no debe identificarse con la que se da, en cada uno de los conceptos de realidades posibles, entre el ser entitativo y el ser representativo de ellos. La explicación puede formularse de dos modos: 1º, los conceptos que en el texto en cuestión se califican de lógicos tienen su propio ser entitativo y su correspondiente ser representativo; 2º, la distinción entre los conceptos reales (los que tienen realidades por objeto) y los conceptos lógicos (los que se refieren a entes de razón, en especial los que son objeto propio y primario de la lógica) solo es posible en atención al ser representativo de los productos de la intelección simplemente aprehensiva. Porque en el plano del ser entitativo todos los conceptos son reales, incluidos los meramente lógicos, por cuanto tienen la índole de efectivos accidentes generados por la facultad de entender y radicados en ella.

En consecuencia, los conceptos categoriales y los trascendentales convienen entre sí por ser conceptos de realidades posibles, sin que por ello dejen de convenir con los demás conceptos al ser, todos, posibles realidades (efectivas también cuando *de facto* se ejercen). —Por lo cual es lícito añadir que los conceptos categoriales y los trascendentales son los únicos que, a la vez que son posibles realidades, tienen también la cualidad de ser conceptos de realidades posibles.

Finalmente, consideremos unas puntualizaciones relativas al sentido en que la expresión «*extra animam*» es no pocas veces empleada en la terminología de la Escuela, para contraponer las realidades a los entes de razón. Como una muestra del uso de esa expresión podemos elegir el que de ella hace santo Tomás explicando las tres maneras en que el concepto puede comportarse respecto de lo que es externo al alma: «(…) la propia

concepción del entendimiento tiene tres modos de comportarse con la cosa extra-anímica. Pues a veces lo que el entendimiento concibe es semejanza de algo que existe fuera del alma, tal como ocurre en el caso del concepto de lo significado por la palabra *hombre* (…) Otras veces lo que la palabra significa no es semejanza de algo exterior al alma, sino que es algo resultante del modo de entender la cosa extra-anímica, (…) como ocurre en el caso del concepto significado por la palabra *género*, que no es semejanza de algo que fuera del alma exista. (…) Y otras veces lo significado por el nombre no está dotado de fundamento real, ni próximo ni remoto, como ocurre en el concepto de la quimera, que ni es semejanza de alguna cosa extraanímica, ni se deriva del modo en que algo perteneciente a la naturaleza es entendido»[122].

Ya Platón usa el término genitivo τῶν ἔξω aplicándolo a los seres externos que tienen número (τῶν ἔξω ὅσα ἔχει ἀριθμόν)[123], en oposición a los números internos, considerados pocas líneas más arriba como los que están dados en el alma (ἐν τῇ ψυχῇ)[124]. Y Aristóteles llama ἔξω ὂν al objeto exterior en tanto que contrapuesto al que es solo en la mente, es decir, al que no tiene más ser que el correspondiente al sujeto lógico de una proposición que es verdadera[125].

La expresión «*extra animam*» —similar, indudablemente, al τῶν ἔξω platónico y al ἔξω ὂν de Aristóteles— tiene el inconveniente de que, tomada de una manera literal y como aplicable solo a realidades, excluye de lo real a seres tales como el alma misma, sus potencias, sus actos y sus hábitos, ninguno de los cuales es un caso de ente de razón, a pesar de ser imposible su existencia extra-anímica. Es verdad que ningún ente de razón tiene un ser *extra animam,* pero no es cierto que solamente lo extra-anímico sea una posible (o incluso efectiva) realidad. Por tanto, cuando aparece en los contextos mencionados o en otros de similar condición, la fórmula «*extra animam*» debe ser tomada en el sentido —no literal, desde luego— de «transobjetual», dando a entender con esto que aquello a lo que se aplica no agota su ser en ser-objeto de la actividad anímica en la que está siendo conocido.

§ 4. El carácter de lo intrínsecamente contraible (o ya contraído) hasta el mínimo nivel lógico

Por ser abstracto, implícitamente al menos, todo concepto puede quedar contraido, si no es que de hecho lo está ya, hasta el ínfimo nivel lógico, que es el propio de los conceptos calificados de individuales. Así, pues, no es el carácter de lo contraible, o el de lo ya contraido, hasta el nivel lógico más bajo, una cualidad que tan solo compartan los conceptos de realidades posibles, incluyendo entre ellas las efectivas. Lo que en tanto que contraibles hasta el nivel lógico más bajo tienen en común estos conceptos, y únicamente ellos, es la posibilidad, o bien el «hecho» —por supuesto, exclusivamente lógico— de la máxima contracción determinada de una manera intrínseca. Tal contracción es la que lleva de un concepto a otro, cuya extensión es mínima, añadiendo a la comprehensión del primero, o haciendo explícita en ella, alguna nota que no es

meramente objetual (si lo fuese no podría comportarse como intrínsecamente determinativa, dado que no podría afectar en modo alguno al en-sí de alguna de las realidades posibles, ni al en-sí de las respectivas semejanzas[126]).

Una aparente objeción a lo que se acaba de exponer sería la que consistiese en afirmar que determinados conceptos de realidades posibles quedan máximamente contraidos añadiéndoles una nota que, siendo un mero ente de razón, es también individual. Así, pongamos por caso, el concepto «hombre», que es, sin duda, el concepto de una realidad posible, resultaría contraido hasta el nivel lógico más bajo si a las notas «animal» y «racional» se añadiese la nota «ciego con una ceguera solo numéricamente distinta de cualquier otra falta de aptitud para ver». —La objeción es solo aparente, porque la ceguera (que sin duda tiene la índole de un puro y simple ente de razón si la concebimos —no si también la juzgamos— como una auténtica determinación positiva) solo es individual por serlo el sujeto mismo en el que ella está dada, y ese sujeto no es ningún ente de razón, puesto que las auténticas cegueras son posibles tan solo en genuinos seres asimismo posibles, entre los cuales los entes de razón no tienen ningún lugar.

Y no es —conviene insistir en ello— que los conceptos de realidades posibles sean los únicos aptos para quedar contraidos hasta el mínimo nivel lógico, de tal modo que los conceptos de razón tuviesen únicamente «en apariencia» la posibilidad de quedar contraidos hasta ese mismo nivel. Todo lo real es individual[127], pero no todo lo individual es real, como si los entes de razón no pudieran estar individualizados, siendo así que lo están en los conceptos que máximamente los contraen. Ciertamente, en su ser representativo, estos conceptos no pasan de ser imágenes, semejanzas, de los entes de razón correspondientes, pero también los conceptos de realidades posibles son en su ser representativo imágenes, semejanzas, de las realidades posibles que mediante ellos son pensadas.

Para evitar confusiones que nos impidan entender bien la diferencia entre el modo en que los conceptos de realidades posibles quedan máximamente contraidos y el modo en el que resultan máximamente contraidos los conceptos de entes de razón, es útil examinar, en calidad de ejemplo, la diferencia entre el concepto «hombre ciego» y el concepto «ceguera», considerados los dos en lo que atañe a sus respectivas contracciones hasta el nivel lógico más bajo. Sobre este asunto ya han sido hechas arriba unas sumarias puntualizaciones. Ahora se trata de volver a ellas para someterlas a un análisis más pormenorizado.

El concepto «hombre ciego» es el concepto de una posible realidad, no por su nota «ciego» (donde la forma denominativa es la carencia de una cualidad real posible y, por lo mismo, una cierta falta de ser), sino por su nota «hombre». Cada una de estas dos notas integrantes del todo conceptual «hombre ciego» puede considerarse como un añadido hecho a la otra. Así lo pone de manifiesto la incontrovertible equivalencia de las fórmulas «hombre que es ciego» y «ciego que es hombre». En la primera es la nota «ciego» lo añadido, mientras que en la segunda lo añadido es la nota «hombre». Pero aunque estas dos notas coinciden en añadirse de una manera recíproca, hay entre ellas una diferencia esencial. La nota «hombre» no es en su forma denominativa —la índole o

manera humana de ser, por cuya posesión se llaman hombres ciertos seres— ninguna falta de entidad, y en cambio la nota «ciego» tiene una forma denominativa que no es ser, sino falta. La carencia de vista en el todo conceptual «hombre ciego» es un verdadero añadido a la índole o manera humana de ser, mas no un añadido real, sino únicamente un añadido *lógico.*

Por tanto, la contracción que va desde el concepto «hombre ciego» a conceptos tales como el de Homero, el de cada uno de los dos ciegos de Jericó, el de F. Salinas, el de L. Braille, etc., se debe, en definitiva, a los conceptos de cada una de las individualidades de estos distintos hombres, no a los conceptos de la individualidad de las cegueras de cada uno de ellos, porque toda ceguera es concebida como si fuese un accidente real, y cada accidente real es individual por serlo su portador. Todo lo cual se resume diciendo que la contracción del concepto «hombre ciego» hasta su nivel lógico más bajo se debe al concepto de algo que no es un mero ente de razón: concretamente, al concepto del individuo humano donde en cada uno de los casos la ceguera está *in concreto* dada.

Si ahora pasamos al concepto de la ceguera considerada como independiente de todo individual sujeto o portador, lo que ante todo habremos de afirmar es que se trata, indudablemente, del concepto de un ente de razón sin ningún fundamento *in re.* Toda carencia es carencia no solo *de* algo, sino también *en* algo (distinto de lo que por ella es excluido). La ceguera, digámoslo así, flotante, sin ningún sujeto o portador, es puramente una quiddidad paradójica, pues sería menester pensarla como necesariamente dada en algún soporte —según lo exige su índole de carencia— y que, a pesar de ello, no estaría dada en ninguno. Concebir una ceguera semejante es pensar una quiddidad dividida contra sí misma, ni más ni menos que como lo es el pensar la materia inextensa, el círculo cuadrado, el caballo que es hombre, etc.

Y, sin embargo, también como todas esas quiddidades quiméricas, la «ceguera flotante» es máximamente contraible añadiéndole alguna denominación extrínseca individualizada: por ejemplo, el ser-concebida, en un determinado momento, por un determinado sujeto inteligente. El ser concebida es, en efecto, una denominación extrínseca y en el ejemplo está individualizada por las notas «un determinado momento» y «un determinado sujeto inteligente», tomadas con la máxima concreción, pero la individuación así obtenida se debe a algo puramente objetual, dado que toda denominación extrínseca es solamente una *relatio rationis*[128].

* * *

Tal como ya se ha dicho en el comienzo de este § 4, el carácter de intrínsecamente contraible (o, de ya contraido) hasta el mínimo nivel lógico es válido únicamente para los conceptos de realidades posibles, de tal modo, por tanto, que todos estos conceptos tienen en común ese carácter, siendo ellos los únicos que lo tienen. Lo que así queda excluido es que los conceptos de entes de razón sean susceptibles de contraerse al máximo de una manera intrínseca, *i.e.,* en virtud de algo, de alguna nota, que no sea meramente objetual. Mas de aquí no se infiere que los conceptos de realidades posibles

—los categoriales y los trascendentales— solo sean máximamente contraibles de una manera intrínseca. Su contracción hasta el nivel lógico más bajo puede darse también de un modo extrínseco. *V.gr.,* el concepto categorial «hombre» llega a quedar individualizado con la nota «pensado, en cierto momento, por un cierto sujeto inteligente», si ese momento y ese sujeto inteligente son tomados con la máxima concreción. Otro ejemplo: el concepto trascendental «ente» queda lógicamente individualizado con la nota «concebido ahora por mí», si ese ahora y ese yo implícito en el «mí» quedan fuera de todo nivel lógico distinto del que pertenece en exclusiva a lo estrictamente individual. —En este caso, el concepto «ente», que no es el concepto de una determinada realidad posible, sino el concepto de toda posible realidad, queda máximamente contraido por virtud de una pura denominación extrínseca, la que está en el inicio de la nota por virtud de la cual pasamos, en el ejemplo aducido, desde el más alto de los niveles lógicos hasta el nivel lógico más bajo (para lo cual son posibles también otros ejemplos en un número siempre incrementable).

Por último, debe tenerse en cuenta que, de las dos formas según las cuales los conceptos de realidades posibles quedan máximamente contraidos, no es la extrínseca, sino la intrínseca, la que conviene más propiamente a estos conceptos: *más propiamente,* por cuanto no la comparten con aquellos cuyos objetos son puros y simples entes de razón (sin fundamento *in re* o con algún fundamento de esta clase).

---

[93] Basta considerar la diversidad de los sentidos de la expresión «idea» en la terminología de Platón, en la del empirismo inglés y en la de Kant.

[94] Fuera de esas determinadas ocasiones, los testimonios que los léxicos del latín antiguo y medieval ofrecen no pasan de consignar, en el mejor de los casos, una pura y simple determinación de *concipere* como *intelligere, cognoscere, cogitare, excogitare,* e incluso *percipi, sibi proponere* y *sperari.*

[95] Cf. *Thesaurus Linguae Latinae,* vol. IV, p. 54, *Concipio,* II, A. 1. *de actu generationis*, Lipsiae in Aedibus, B.G. Teubner, 1906-1909.

[96] Cf. *Lexicon Latinitatis Medii Aevi,* I, *Conceptio.* 1: *postérité, enfants*, Turnholt Typographis Brepols Editores Pontificii, 1975.

[97] Cf. *Lexicon Latinitatis Nieder-Lendicae Medii Aevi,* Vol. II, Leiden, E.G. Brill, 1981, p. 922.

[98] Esta índole de accidente no cabe atribuirla a los conceptos divinos, dado que es por entero incompatible con la cabal simplicidad de Dios, la cual rechaza la composición de accidente y sustancia. Por lo demás, aquí solo nos ocupamos de los conceptos generables por el hombre, los únicos que pueden ser usados por el saber metafísico en su calidad de ciencia humana. En una lógica de los conceptos metafísicos, como lo es la buscada en la presente investigación, los conceptos divinos pueden y deben ser mencionados e incluso constituidos, dentro de lo posible, en objeto de estudio, pero no usados por quien hace esa lógica disponiendo, exclusivamente, de un *logos* que es solo humano. En este punto se muestra una diferencia radical con la interpretación hegeliana de la lógica como «exposición de Dios». Y en este sentido, escribe L. E. Palacios: «El intento de Hegel se ha quedado, como es natural, en intentona, porque nadie puede escudriñar la mente de Dios para descubrir y exponer los tipos preexistentes conforme a los cuales se hicieron todas las cosas de la naturaleza y el espíritu. El Dios que este filósofo expone es su propia concepción de la realidad» *(Op. cit.,* p. 289).

[99] «Id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum», *Con. Gent.* IV, cap. 11.

[100] Así, no nos sorprende, *v.gr.,* que alguien diga tener un buen *concepto* de la competencia profesional de tal o cual persona, significando con ello que *juzga* buena a esa persona en lo relativo a su competencia profesional. Ni

tampoco es extravagante el llamar concepto al producto mental de un acto de raciocinio, si se tiene presente, como bien puede ocurrir, que en efecto es una cierta prole concebida por el entendimiento y dada en él.

[101] Tal vez convenga advertir que al hablar de la intelección simplemente aprehensiva de la índole humana no se pretende mencionar aquí otra cosa que la comprensión de lo que la fórmula «el modo de ser del hombre» significa en su uso prefilosófico o vulgar, sin añadirle nada que presuponga unas indagaciones especiales.

[102] Ese algo puede ser distinto del concepto por no serle numéricamente idéntico, como ocurre en el caso del concepto que del concepto tenemos.

[103] Aquí debe entenderse por ficción el resultado o producto, pura y simplemente objetual, de la actividad de fingir, no esta misma actividad en su ejercicio.

[104] «Necessario figura deficit a figurato», Sto. Tomás: *Sup. Epist. S. Pauli lectura*, Marietti, Torino, 1953, vol. II, n. 591.

[105] «Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt, denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, *sofern sie in verschiedenen Enthalten* sein kann», *Logik,* en *Kants Werke,* Bd. IX, p. 91.

[106] «Es ist eine blosse Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden, —ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in *allgemeine, besondere* und *einzelne* gründet. Nicht die Begriffe selbst, nur ihr *Gebrauch* kann so eingetheilt werden», *Ibidem*.

[107] «Ein jeder Begriff kann *allgemein* und *besonders (in abstracto* und *in concreto)* gebraucht werden. *In abstracto* wird der niedere Begriff in Ansehung seines höhern, *in concreto* der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht», *Op. cit.,* p. 99.

[108] «Der Raum ist kein discursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes», *Kritik der reinen Vernunft,* en *Kants Werke,* Bd. III, p. 53.

[109] Mejor parece que podría haber sido el sostener que no es *objeto* en ningún concepto de esa índole.

[110] También parece que habría sido mejor el afirmar que es *objeto* de ella.

[111] Por supuesto, lo que aquí se llama el nivel lógico es cosa bien diferente del nivel ontológico. Lo individual en cuanto tal es ontológicamente superior a lo abstracto en tanto que abstracto, ya que en este no entran las efectivas notas individuantes que se dan en aquél.

[112] Ya al final de la Introducción quedó explicado cómo se distinguen entre sí estos dos tipos de concepto categorial.

[113] ὁμοιώματα los llama Aristóteles, *Periherm.,* I, 16 a 7.

[114] Incluso en el caso del concepto de lo que en general es un concepto, el primero no es el segundo.

[115] «Une idée aussi sera réelle quand elle est possible, quoique aucun existant n'y responde. Autrement, si tous les individus d'une espèce se perdaient, l'idée de l'espèce deviendrait chimérique», cf. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, Livre II, Chap. XXX, § 1.

[116] En descargo de Leibniz se podría alegar que él llama quiméricas a ciertas ideas, no en tanto que consideradas en sí mismas, sino por relación a sus objetos. Así lo muestra una breve declaración que el autor de los *Nuevos Ensayos* hace en unas líneas anteriores y muy próximas al texto que nos ocupa: «Les idées par rapport aux choses sont réelles ou chimériques complètes et incompletes, vraies ou fausses». —Ello no obstante, es mejor —porque evita el posible equívoco— no calificarlas de quiméricas por ser quiméricos sus objetos, y hablar, en cambio, de ideas, o conceptos, de quimeras. —En su propio ser entitativo, todas las ideas —también las de las quiméricas— son entidades reales; y en su ser representativo las que son ideas de quimeras no son propiamente algo quimérico, sino solo semejanzas de ese algo.

[117] «Cum homo, verbi gratia, dicitur species, illud concretum, species, est quoddam ens rationis cuius materia est homo, forma vero relatio speciei», vid. *Disput. met.,* edic. y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Gredos, Madrid, 1966, disp. 54, sec. II, n. 1. —Comparada con el ente de razón tomado en abstracto, la especie es algo concreto, un cierto caso de ente de razón, y por eso

emplea Suárez la fórmula «illud concretum, species, est quoddam ens rationis».

[118] No llega Suárez a esta conclusión por no haberse ocupado del asunto, no por haberla descalificado expresamente.

[119] «Concretum specietatis, et genereitatis, etc. non debet dici ens rationis, quia huiusmodi concreta supponunt pro materiali significato, quod est natura realis», cf. *Comment. in universam Aristotelis metaphysicam*, Ex Officinis Typogr. I. B. Varcessi et Ant. Ramírez, Burgis et Salmanticae, 1617, Lib. III, q. 1, a. 2, p. 328 del *Tomus Primus.* —No he traducido literalmente las expresiones «concretum specietatis, et genereitatis» porque, de haberlo hecho, el resultado habría sido inevitablemente oscuro, dando ocasión a equívocos nada fáciles de evitar.

[120] «Haec est vera: Species haec est homo; et haec erit falsa: Species haec est ens rationis».

[121] «Conceptus entis realis vocari potest conceptus realis, cum sit conceptus de re sive de ente reali; e contra, conceptus entis rationis appellari potest conceptus logicus, quia est conceptus de ente rationis, quod dicitur ens logicum utpote proprium obiectum Logicae», cf. *Opera Omnia,* Tomus II, *De Analogia* 2, Editio praep. a Victorino Rodríguez, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid, 1971, p. 533.

[122] «(…) ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc, quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine *homo.* (…) Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam (…), sicut significatum huius nominis *genus* non est similitudo alicuius rei extra animam existentis. (…) Aliquando vero id quod significatur per nomen non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae; quia neque est similitudo alicuius rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae», cf. *In I Sent.,* d. 2, 1, 3 c, citado por S. M. Ramírez, *Op. cit.,* tomus II, pp. 535-536.

[123] *Teetetos,* 198 c.

[124] *Op. cit.*, 198 b. La diferencia entre los números internos y los seres externos que tienen número es equivalente a la señalada en la terminología de la Escuela entre «números numerantes» y «números numerados».

[125] *Met.,* K 8, 1065 a 23.

[126] Lo meramente objetual afecta solo a lo que algo es en calidad de objeto de alguna actividad mental, y ello, evidentemente, es extrínseco, ajeno, al en-sí de lo conocido (y también, en su caso, de lo querido, o de lo odiado, etc.).

[127] Lo es por ser propiamente un individuo, o por encontrarse dado en él, y esto de dos maneras: o como está dado el accidente en la respectiva sustancia, o como está dada, por ejemplo, en cada uno de los seres humanos, la índole sustancial que a todos les es común.

[128] Cf. Juan de Sto. Tomás: *Cursus Philos. Thomist.,* ed. cit., I, p. 289 a 16 - b 4.

IV. Las divergencias

PREÁMBULO: DETERMINACIÓN EXTENSIONAL E INTENSIONAL DEL SIGNIFICADO DE LAS VOCES «CONCEPTOS TRASCENDENTALES» Y «CONCEPTOS CATEGORIALES»

Ciertas determinaciones concernientes al significado de las voces «conceptos trascendentales» y «conceptos categoriales» fueron ya hechas en la Introducción[129] al exponer de un modo muy sumario (suficiente, no obstante, para lo que entonces importaba) estos dos puntos discriminatorios: a) ningún concepto categorial es un concepto metafísico, mientras que los conceptos trascendentales son metafísicos todos ellos; b) mas no todos los conceptos metafísicos son conceptos trascendentales. —La diferencia entre los conceptos categoriales y los extracategoriales quedó señalada en el primero de los dos esquemas que en esa misma ocasión se consignaron, y la diferencia entre los conceptos metafísicos o extracategoriales y los no metafísicos se recogió en el segundo de esos esquemas. Ulteriormente[130], se atribuyó, de una manera expresa, a los conceptos trascendentales el carácter de «primeros conceptos propios del saber metafísico».

Sin embargo, el examen lógico de las fundamentales divergencias que aquí han de considerarse no se agota con las sumarias indicaciones que se acaban de hacer. Para poder analizar a fondo las divergencias básicas, resultan imprescindibles otras aclaraciones más pormenorizadas, que deben, a su vez, ir precedidas por una clara determinación del significado de las voces «conceptos trascendentales» y «conceptos categoriales»[131]. Tal determinación, para ser lo más clara y rigurosa posible, ha de tener en cuenta no solamente la perspectiva extensional del significado de estos términos, ni solamente la intensional o comprehensiva, sino las dos en tanto que complementarias entre sí.

a) Desde el punto de vista extensional, el significado de la voz «conceptos trascendentales» se determina, en principio, con elemental facilidad. «Conceptos trascendentales» significa desde el punto de vista extensional: conceptos tales que la extensión de cada uno de ellos abarca, sin excepción de ningún tipo, cualquier realidad posible (y, por tanto, también todas las realidades efectivas). La única limitación que extensionalmente afecta a estos conceptos es la impuesta por su carácter de conceptos de

realidades posibles. Así, pues, la extensión de los conceptos trascendentales es ilimitada en el sentido de incluir todo objeto apto para ser transobjetual, *i.e.,* para no encontrarse reducido a la condición de mero objeto.

b) La determinación extensional del sentido de la expresión «conceptos categoriales» puede formularse brevemente diciendo que estos conceptos son tales que la extensión de cada uno de ellos es esencialmente limitada. Pero la brevedad de esta fórmula tiene el inconveniente *(brevis esse laboro, obscurus fio)* de poder resultar equívoca, lo cual no puede evitarse sin añadir que la limitación extensional de estos conceptos no se da únicamente dentro del ámbito de la totalidad de las realidades posibles —lo cual conviene asimismo a la extensión de los conceptos trascendentales—, sino también dentro del ámbito propio de la totalidad de las posibles realidades finitas, limitadas. El segundo añadido, que constituye otra limitación o restricción de carácter extensional, es verdaderamente indispensable, porque, si la omitimos, cabe pensar que la extensión integrada por las respectivas extensiones de todos los conceptos de tipo categorial sería idéntica al ámbito de la totalidad de las realidades posibles, o, dicho de otra manera, sería la misma extensión de cada uno de los distintos conceptos de tipo trascendental, todos los cuales coinciden en no excluir de su ámbito extensional a ninguna de las posibles realidades.

c) Pasemos ahora a la determinación intensional del sentido de la expresión «conceptos trascendentales». Se designan con esta voz, desde el punto de vista intensional, los distintos conceptos cuya comprehensión es de tal índole que en ella vienen a quedar trascendidas no solo las diferencias entre todas las realidades limitadas posibles, sino también la diferencia misma entre el ser limitado, restringido, y el ser sin limitación o restricción. La única diferencia que en las comprehensiones de los diversos conceptos trascendentales queda sin trascender o superar es la que existe entre el ser (infinito o finito) y la nada absoluta. A todos los seres limitados y al ser sin limitación de ningún género les es común el ser, mas no hay algo común a la nada absoluta y al ser (sin restricción o restringido)[132].

Por supuesto, los conceptos trascendentales difieren entre sí porque sus respectivas comprehensiones son entre sí distintas; de lo contrario, y dada la identidad de la extensión que a todos ellos conviene, no podrían ser recíprocamente equivalentes, sino por el contrario, uno y el mismo concepto, designado con varios términos sinónimos. Sin embargo, las diferencias entre las respectivas comprehensiones de los distintos conceptos trascendentales son diferencias únicamente de *aspectos* de algo uno y lo mismo, según acontece en todo tipo de nociones equivalentes por ser ello esencial a la índole propia de la equivalencia en cuanto tal (independientemente de su darse en conceptos trascendentales o en conceptos categoriales). No son, por tanto, diferencias reales, sino conceptuales solamente. El ser en tanto que ser, o su poseedor en tanto que lo posee *(ens = quod habet esse)* es concebible bajo distintos aspectos sin menoscabo de su relativa identidad[133]. Tales aspectos, aunque lo son de algo transobjetualmente uno y lo mismo, son entre sí distintos objetualmente. Su diversidad conceptual es diversidad objetual pura y simple, sin que esto impida que para ella exista algún fundamento *in re,*

transobjetual. (El fundamento y lo fundamentado no son nunca lo mismo).

d) Finalmente, la determinación intensional del sentido de la palabra «conceptos categoriales» se lleva a cabo al decir que aquí es utilizada esta expresión para significar con ella los conceptos cuya comprehensión se refiere o apunta a una posible realidad limitada, distinta en cada uno de los casos. De esta suerte, no solo es limitada la extensión de cada uno de los distintos conceptos categoriales, sino también la respectiva comprehensión. En ésta, además de no trascenderse o superarse *la* diferencia entre el ser sin restricción y el restringido, tampoco quedan trascendidas o superadas *las* diferencias posibles en el segundo.

Como un corolario de ello debe hacerse constar que mientras que en los conceptos calificados de trascendentales la equivalencia de todos entre sí es absolutamente necesaria, en cambio la equivalencia propia de los conceptos de tipo categorial no es posible entre todos, sino solo entre algunos, aquellos cuyas respectivas comprehensiones se refieren o apuntan a una y la misma realidad limitada, en oposición a la equivalencia entre todos los conceptos trascendentales, donde la realidad una y la misma que constituye su objeto es tanto la del ser en plenitud como la de cualquier ser que esté afectado por un relativo no-ser.

Y nada más sería preciso decir para poder alcanzar los objetivos a los que se dirige este Preámbulo, si el uso de la expresión «conceptos categoriales» fuese una relativa novedad, ni estuviera bien justificado por la utilidad de una correcta distinción entre algunas de las condiciones necesarias (según la lógica de más dilatada tradición) para que algo sea puesto en un predicamento o categoría, y lo que un concepto ha de tener para poder ser categorial en la acepción según la cual se emplea aquí este adjetivo. Que el uso de la expresión «conceptos categoriales» constituye una novedad exclusivamente relativa es cosa que tan solo se refiere a la pura literalidad de la expresión. El vocablo «conceptos predicamentales»[134] da testimonio de ello, como quiera que con el término latino *praedicamentum* suele traducirse el griego κατηγορία.

Ahora bien, los conceptos categoriales cumplen, en todos los casos, *dos* de las condiciones exigidas para que algo se encuadre en un predicamento. Esas dos condiciones son, respectivamente, que se trate de algo real y que tenga un ser restringido (frente al exento de toda limitación intensional). Ambas exigencias han quedado ya señaladas en lo que acerca de los conceptos categoriales se ha venido diciendo en las páginas precedentes. Las demás condiciones no tienen por qué cumplirlas los conceptos categoriales, pues lo que por ellos entendemos aquí no es lo que tradicionalmente se entiende por algo inscrito en un predicamento. En consecuencia, hay conceptos categoriales que no cumplen esas demás condiciones, y otros que, en cambio, las cumplen. *V.gr.,* la exigencia de ser algo unívocamente predicable no la cumplen conceptos tales como «sano», dado que este concepto no es unívoco, sino análogo con analogía de atribución extrínseca, mientras que, en cambio, la cumplen otros conceptos categoriales como, por ejemplo, los de todos los géneros (supremos o subalternos), así como los de todas las especies. Y la condición que estriba en no ser algo complejo (accidental, o incluso esencial) no la cumple ningún concepto que sea como el de

«hombre blanco», porque cada una de sus partes se encuadra en un predicamento distinto del correspondiente a la otra (en el ejemplo propuesto, «hombre» se pone en el predicamento «sustancia», y «blanco» en el predicamento «accidente»). En cambio, tanto «hombre» como «blanco» son conceptos categoriales que cumplen el requisito de no ser algo complejo.

En suma: dentro del grupo de los concernientes a realidades posibles, son conceptos categoriales todos los intensionalmente restringidos, tanto si cumplen la totalidad de las condiciones necesarias para encuadrarse en un predicamento, como si cumplen solo algunas de ellas.

§ 1. La abstracción perfecta y la imperfecta

En el pasaje tomado de mi libro *La estructura de la subjetividad* y que al término de la Introducción de la presente obra fue consignado en calidad de esbozo de la distinción entre la lógica categorial y la trascendental, esta distinción quedó fundamentada y resumida en la que debe hacerse entre la abstracción perfecta y la imperfecta. Ahora, al replantear el mismo asunto y tras haber dejado señaladas las coincidencias básicas entre los conceptos categoriales y los trascendentales, vamos a ver cómo la diferencia entre la abstracción perfecta y la imperfecta es, con determinadas restricciones, no de un modo abstracto, lo que ante todo hace ser divergentes entre sí esos dos tipos o clases de conceptos y sus lógicas respectivas.

La abstracción perfecta y la imperfecta no aparecen distinguidas como tales —ni, ciertamente, de una manera explícita— en los escritos lógicos de Aristóteles, como tampoco en los de carácter metafísico, ni en el tratado concerniente al alma. Ello no obstante, sobre ser perfectamente compatible con el pensamiento de Aristóteles, la necesidad de distinguir estas dos abstracciones tiene su fundamento en uno de los puntos capitales de la ontología y la lógica aristotélicas: la tesis según la cual el ente no es ningún género. En su fórmula literal, esta tesis habla también de «lo uno» y no solo del «ente» (lo cual es un evidente testimonio de que no se limita al concepto trascendental del cual dimanan los demás conceptos de este tipo), y, separado de su contexto[135] dice así: «No es posible que el ente y lo uno sean un género de los entes. Porque es necesario que las diferencias de cada género sean, y que cada una sea una, y es imposible que de las diferencias propias se prediquen las especies del género o el género sin las especies, de tal suerte que, si el ente o lo uno es género, ninguna diferencia será ente ni será una»[136].

A primera vista no hay en este razonamiento nada que hable de la diferencia entre la abstracción perfecta y la imperfecta. Ni en la conclusión ni en las premisas se ve por ninguna parte la necesidad de distinguir estas dos abstracciones, ni tampoco se menciona la abstracción independientemente de sus modalidades. Sin embargo, todo ello vive y está lógicamente contenido en la argumentación aristotélica, aunque el propio Aristóteles no lo saque a la luz formulándolo expresamente. Porque, en primer lugar, los géneros, las especies y las diferencias son objetos mediados por la abstracción, en la medida misma

en que sin ella no podrían quedar intelectivamente aprehendidos, ni tampoco, por tanto, captados en modo alguno, pues no son meros datos sensoriales. Y, en segundo lugar, el concepto del ente —así como el de lo uno— es abstracto, a pesar de no ser el de un género (ni, consiguientemente, el de una especie, por cuanto el género respectivo está contenido en ella), con lo cual es claro que su abstracción ha de tener una modalidad bien *distinta* de la que hace posible objetivar las especies y los géneros.

El nervio de la prueba reside en la afirmación de la imposibilidad de que el género se atribuya a sus diferencias. De ello, en efecto, resulta —aplicándolo al caso y prescindiendo, por abreviar, de la idea de lo uno[137]— que a las diferencias entre unos entes y otros no se les puede atribuir, si el ente es género, la condición de ente, o, lo que es igual, no tienen ser, con lo que el género «ente» no tendría diferencias, vale decir, sería un género que no es género alguno, porque el admitir diferencias es necesario para todo género (sin ellas no podría tener especies, y un género sin especies es un completo absurdo, un imposible).

Ahora bien, ¿debe darse por válida para todos los casos la afirmación según la cual es imposible que el género se atribuya a las diferencias que le son propias? El ejemplo más repetido —el de la diferencia «racional» respecto del género «animal», aunque también respecto de este género cabe aducir la diferencia «irracional»— acredita la afirmación sin ninguna clase de reservas. El juicio «racional es animal» no es verdadero, como tampoco lo es el juicio «irracional es animal». Desde el punto de vista de la extensión, cabe lícitamente sostener que son posibles unas entidades racionales —en la estricta acepción de discursiva o inferencialmente cognoscentes— que no tengan la índole de animales, así el entendimiento humano, y también unas entidades que no son animales, pero sí irracionales *(v.gr.,* las plantas y los cuerpos inanimados). Y desde el punto de vista intensional o de la comprehensión, es patente que «animal» no es nota alguna del concepto «racional», como tampoco del concepto «irracional».

Pero, en cambio, la consideración de la diferencia «sensitivo» respecto del género «animado» no parece servir, al menos en una inicial aproximación, para ilustrar, aun sin salir del árbol de Porfirio, la imposibilidad de que el género se predique de las diferencias que le son propias. El juicio «sensitivo es animado» o, si se prefiere, «todo lo sensitivo es animado» es verdadero, aunque no lo sería el juicio que atribuyese la índole de animado a todos los seres incapaces de conocimiento sensorial, ya que, por ejemplo, las piedras son incapaces de conocimiento alguno y tampoco son seres animados. Ello no obstante, la dificultad así propuesta queda anulada cuando se advierte que, en el árbol de Porfirio, «animado» es «cuerpo viviente», y a su vez se repara en que «cuerpo» es «sustancia compuesta», es decir, una especie del género «sustancia». Porque entonces no puede resultarnos verdadero el juicio «todo lo sensitivo es animado», pues con este juicio afirmaríamos que «todo lo sensitivo es sustancia», lo cual indudablemente no es verdad, ya que ninguna de las potencias cognoscitivas de los animales son sustancias, sino accidentes y todas ellas son facultades sensitivas.

Santo Tomás comenta el citado texto de Aristóteles en los siguientes términos:

«Porque como la diferencia añadida al género constituye la especie, no cabe que la

especie sin el género[138], ni el género sin las especies, se prediquen de las diferencias. Ahora bien, que la especie no pueda predicarse de las diferencias es cosa que se demuestra doblemente. En primer lugar, porque la diferencia es en más que la especie, según enseña Porfirio. En segundo lugar, porque como quiera que la diferencia se pone en la definición de la especie, ésta no podría predicarse esencialmente de la diferencia sin pensar que la diferencia es sujeto de la especie, como el número es sujeto de lo par, en cuya definición se pone. Mas no acontece así; antes por el contrario, la diferencia es una cierta forma de la especie. Por tanto, la especie no podría predicarse de la diferencia nada más que en virtud de una coincidencia eventual. De un modo semejante, el género, tomado por lo que él es en sí mismo, tampoco puede predicarse de la diferencia con predicación esencial. Pues el género no se pone en la definición de la diferencia, porque ésta no participa del género, según se dice en el 4º de los *Tópicos.* Ni tampoco se pone la diferencia en la definición del género, por lo cual de ningún modo el género se predica de ella esencialmente. Se atribuye a lo que la tiene, es decir, a la especie, la cual posee la diferencia en acto. Y así dice [Aristóteles] que de las diferencias propias del género no se predica la especie, ni el género sin las especies, ya que el genero se predica de las diferencias por cuanto están en las especies. Ahora bien, no cabe admitir ninguna diferencia de la cual no se prediquen el ente y lo uno, pues cualquier diferencia de cualquier género es ente y es una; de lo contrario, no podría constituir ninguna indivisa especie del ente. Es, por tanto, imposible, que lo uno y el ente sean géneros»[139].

Ciertamente, como en tantas otras ocasiones, tampoco se limita aquí santo Tomás a repetir a Aristóteles. Mantiene su misma tesis, pero desarrolla la argumentación de un modo tan pormenorizado y analítico, que incluso puede resultar farragoso en comparación con el aristotélico. Desde luego, son mucho más cortos los argumentos que para la misma tesis aduce el propio santo Tomás en otras ocasiones. Así cabe comprobarlo, por ejemplo, en los siguientes pasajes: 1) «Si el ente fuese un género, tendría que haber alguna diferencia que lo llevase a la especie. Mas ninguna diferencia participa del género en tal modo que el género esté en la esencia de la diferencia, ya que así el género estaría dos veces en la índole de la especie; por el contrario, es menester que la diferencia esté fuera de lo entendido en el concepto del género. Ahora bien, no puede haber nada extraño a lo que se entiende por ente, si este es necesario para entender aquello de lo cual se predica. Y de este modo no puede ser contraído por ninguna diferencia. De lo cual, por tanto, resulta que el ente no es género»[140]; 2) «Pues todo género tiene diferencias, las cuales están fuera de la esencia del género. Mas no cabe encontrar ninguna diferencia que estuviese fuera del ente, ya que el no ente no puede ser diferencia»[141].

El último de los textos que acabamos de ver, el más breve de todos los aducidos, basta para probar la imposibilidad de que el ente sea un género. Y casi la misma brevedad y una cabal suficiencia demostrativa deben reconocérsele al mencionado pasaje de la *Sum. cont. Gent.* Sin embargo, el más analítico de los textos aquinatenses que acerca de esta cuestión hemos registrado —*In Met.,* n. 433— es de gran utilidad por contener algunas *observaciones preparatorias* de la distinción, no *ad litteram* ni directamente formulada,

entre la abstracción perfecta y la imperfecta (respectivamente vinculables, como trataré de demostrar, a la lógica de los conceptos categoriales análogos y a la peculiar de los trascendentales). Esas observaciones, que a mi modo de ver son realmente preludios de la distinción entre la abstracción perfecta y la imperfecta, se resumen en dos: a) la afirmación de la imposibilidad de que las especies y los géneros se prediquen esencialmente de las diferencias propias de los géneros; b) la negación, tanto de que el género se ponga en la esencia de la diferencia, cuanto de que ésta se ponga en la esencia del género. Para la tesis de la imposibilidad de que sea un género el ente, ambas cosas importan en calidad de contraste de la doble necesidad —en su raíz, una sola— de que el ente se predique esencialmente de las diferencias, por un lado y, por otro, de que en ellas se encuentre puesto.

a) Tratándose, como es el caso, de demostrar la imposibilidad de que sea un género el ente, ¿qué razón puede haber para que Sto. Tomás inicie la argumentación declarando que las especies no se predican de las diferencias propias del género? La explicación ha de consistir únicamente en que si las especies se predicasen de tales diferencias, también se predicarían de éstas los géneros como partes de las especies. *V.gr.,* si «animal racional» pudiera ser predicado de «racional», o sea, si fuese lícito el juicio «racional es animal racional», entonces sería lícito también, y con mayor motivo, si cabe, el juicio «racional es animal». Sto. Tomás alega dos razones contra la posibilidad de que la especie se predique de la diferencia. La primera de estas razones se encuentra en que la diferencia *es en más* que la especie. Este «en más» ¿qué quiere decir? Desde el punto de vista que llamamos extensional, quiere decir que el ámbito integrado por los seres de los que la diferencia puede predicarse es mayor que el constituido por los seres de los que la especie puede ser predicada.

La segunda razón alegada por santo Tomás, también contra la posibilidad de que la especie se predique de la diferencia, no se limita a la especie, ya que también está formulada para el género: ni la especie ni el género se predican de la diferencia con predicación esencial, sino tan solo con predicación *per accidens, i.e.,* en virtud de una eventual coincidencia. *V.gr., «*animal racional» y, por tanto, «animal» se predican de «racional», no en virtud de que la animalidad y la racionalidad tengan que estar reunidas, sino porque en ciertos seres se dan juntas, sin que así se den en otros seres. —El fundamento del carácter meramente accidental de este linaje de predicaciones queda expuesto, precisamente desde el punto de vista intensional o comprehensivo, en la segunda de las observaciones que arriba he calificado de preparatorias de la distinción entre la abstracción perfecta y la imperfecta. Pasemos a examinarla:

b) Por no ponerse el género en la esencia de la diferencia, ni ésta en la esencia del género[142], es por lo que no cabe que el género se predique, con predicación esencial, de las diferencias que le son propias. —La predicación esencial es, efectivamente, la que atribuye algo a un sujeto en cuya esencia se pone como parte constitutiva. Si lo atribuido, el predicado, no se comporta así, la predicación no puede ser verdadera nada más que *per accidens,* en tanto que no exigida por las esencias mismas del sujeto y del predicado, salvo en el caso de la tautología, donde la predicación es necesaria en virtud del principio

de identidad, porque si entonces la esencia del predicado no forma parte de la esencia del sujeto, ello se debe a que es justamente la totalidad misma de esa esencia.

Tampoco el género se predica tautológicamente de ninguna de las diferencias que le son propias, ni a su vez cabe que se predique esencialmente de ellas. Lo primero se explica por la imposibilidad de que la esencia de la diferencia y la esencia del género sean idénticas por completo. Y lo segundo se debe a que la esencia del género no entra en la esencia de la diferencia. Así, «animal» se predica de «racional» solo *per accidens,* porque en la esencia de «racional» no entra, no se incluye, la de «animal». Si estuviese incluida aquélla en ésta, no podría haber animales que fuesen irracionales. Sin duda, esta negación puede entenderse desde un punto de vista extensional, ni más ni menos que la correlativa afirmación «entre los seres irracionales los hay que son animales»; pero, en definitiva, es *intensional* la explicación aristotélica y aquinatense según la cual la imposibilidad de que la diferencia se predique esencialmente del género se debe a que la esencia de este no se incluye, no entra como una parte, en la esencia de la diferencia. En suma: lo extensionalmente válido lo es de una manera necesaria si es necesaria la correspondiente validez intensional, de la cual deriva como del fundamento deriva lo fundamentado. Y, a su vez, lo extensionalmente válido lo es tan solo de una manera eventual cuando solo es eventual la correspondiente validez intensional en que se apoya.

* * *

Ahora podemos dar un nuevo paso, definitivo esta vez, hacia la distinción entre la abstracción perfecta y la imperfecta. Comencemos por observar que mientras que el género no se incluye en ninguna de las diferencias que le son propias, el ente se incluye en todas y de tal modo, por cierto, que en ninguna puede haber algo que no sea pensado como ente[143]. Y asimismo se ha de observar que para que el ente esté incluido en todas las diferencias es a su vez necesario que todas ellas —y cada una en su totalidad— estén en él incluidas. De lo contrario, el ente sería un género, y ha quedado probado que no lo es.

Por otra parte, al negar que en el género se incluyan sus diferencias no se rechaza que éstas se den potencialmente en el género. Si ni siquiera en potencia las incluyese el género, este no podría darse en especies distintas, o sea, no sería un género. Ahora bien, como el ente no es —no puede ser— género alguno, se ha de afirmar que todas las diferencias se incluyen en acto en él y, por lo mismo, que no puede haber algo, por muy distinto que sea de todos los demás seres, que en acto no esté incluido, junto con todos ellos, en el ente (en su comprehensión, no solo en su extensión o ámbito de predicabilidad).

Es indudable que la tesis de la inclusión en acto de todos los entes en el ente no puede considerarse como un dato «fenomenológico», ni tan siquiera en el amplísimo sentido que da a este término Husserl. No tenemos ninguna percepción intelectiva de que en el ente estén incluidos en acto todos los entes, ni la podemos tener. Carecemos de la capacidad de concebirlos a todos en una única intelección, sin que ningún ente falte y sin

que falte tampoco la percepción mental, conceptual, de todas las diferencias entre ellos. Y, sin embargo, se ha de admitir la verdad de afirmaciones tales como las dos que siguen: 1) «todo es concebido en el ser. Cada uno de los conceptos particulares está recortado dentro de la idea del ser»[144]; 2) «cada vez que concebimos algo, concebimos el ser entero, desglosando en él un ser especial»[145].

Ninguna de estas dos afirmaciones es evidente de una manera inmediata, pero la necesidad de su verdad resulta, en definitiva, de la imposibilidad absoluta de que el ente sea un género. Sin embargo, es inevitable preguntarse cómo en el ente pueden estar en acto incluidos todos los entes, sin que al concebir uno de ellos tengamos que concebir también todos los otros, o cómo podamos concebir el ente en cuanto tal sin concebir a la vez, pongamos por caso, la arquitectura barroca, o el planeta Marte, o la libertad de albedrío, etc., etc. La respuesta de la Escuela a esta pregunta se esquematiza en la tesis de que la inclusión de que se trata no es explícita, sino implícita. He aquí una muestra: «aunque quien concibe el ente en cuanto tal no concibe la sustancia, o el accidente, de una manera explícita y bajo el concepto expreso de sustancia, o de accidente, los concibe, sin embargo, de un modo implícito y bajo el concepto de ente, en el cual tienen una unidad analógica»[146].

La distinción entre lo explícito y lo implícito no es aquí un recurso artificioso o pura y simple evasiva. Lo sería si se le quisiera conferir un sentido ontológico, no si se la toma únicamente como algo cuyo valor se limita al propio de una distinción gnoseológica. Así lo podemos ver en un pensador bien ajeno a la tradición aristotélico-escolástica, concretamente en Kant, a propósito de un asunto que nada tiene que ver con la inclusión conceptual en acto, no en potencia, de todos los entes en el ente, pero que también es gnoseológico de una manera indudable. Se trata, efectivamente, de la distinción de los dos modos según los cuales son idénticos entre sí los conceptos relacionados en los juicios de carácter analítico. «La identidad de los conceptos en los juicios analíticos puede ser *expresa (explícita),* o no expresa *(implícita).* En el primer caso las proposiciones analíticas son *tautológicas.* Observación 1. Las proposiciones tautológicas son *virtualiter* proposiciones vacías o *carentes de consecuencias,* porque no tienen utilidad ni uso. (…) Por el contrario, las proposiciones *implícitamente* idénticas no están desprovistas de consecuencias o de frutos, pues por obra de un despliegue *(explicatio)* hacen claro el predicado que estaba sin desplegar *(implicite)* en el concepto del sujeto»[147].

Tenemos así una muestra, suministrada por Kant, de cómo puede un concepto —el que en la proposición analítica, pero no tautológica, hace de predicado— estar implícitamente en otro concepto —el que en esa proposición se comporta como sujeto —. Mas esta situación no es reversible. En la proposición «el hombre es una sustancia» el predicado estaba ya incluido, de una manera implícita, en el sujeto, mientras que este no está implícitamente incluido en el predicado. Muy distinto es, en cambio, el caso de la inclusión conceptual implícita de todos los entes en el ente, dado que este se encuentra contenido, con inclusión conceptual implícita, en cada uno de aquellos. Y esto lleva consigo la imposibilidad de que los conceptos de los distintos entes queden por completo

separados —perfectamente abstraídos— del concepto del ente en cuanto tal, así como la imposibilidad de que este resulte contraído añadiéndole algo que esté fuera de él.

Dicho de otra manera: lo absolutamente universal, en el sentido de lo absolutamente común, no es abstraible de una manera absoluta, justo por ser absoluto su modo de ser común. O lo que es igual: la abstracción que conviene al ente en tanto que ente no puede consistir en una plena o perfecta separación mental, y en consecuencia ha de ser una separación mental, una abstracción, no completa, sino imperfecta, inadecuada —por confusión o no explicitación—, en correspondencia con la forma en que al concepto del ente cabe añadirle algo que lo contraiga, pues solo imperfectamente —por mera explicitación — cabe añadirle algo a lo que nada puede dejar fuera de su omnímoda comprehensión. Así logran ponerlo de manifiesto, con ejemplar lucidez, las siguientes consideraciones de Juan de Sto. Tomás acerca de la abstracción excluyente y la no excluyente, de un modo correlativo al de la forma de contracción que a cada una se opone:

«Y estas abstracciones se conocen mejor por su opuesto, que es la *contracción.* Pues cuando algún concepto abstracto, *v.gr.,* animal u hombre, necesita, para quedar contraído, la adición de algo extraño, es decir, algo de lo cual ese concepto abstracto no se predica, entonces esa abstracción está hecha excluyendo lo determinante de la contracción, tal como animal necesita, para quedar contraído, que se le añada racional, que es algo de lo cual no se predica animal. (…) Pero cuando el concepto abstracto no necesita, para quedar contraído, que se le añada algo extraño —algo de lo cual eso mismo abstracto no se predica—, tal abstracción no se hace por exclusión de ese algo, sino por su no explicación, aunque lo incluye en acto, bien que de un modo confuso: como el ente, para contraerse a la sustancia, o al accidente, o al ser que vive, o al cuerpo, necesita algo que también es ente y de lo cual el ente se predica, por lo cual no es extraño a él. Tal contracción no se hace por adición y, en consecuencia, la abstracción del ente no se hace por exclusión, sino tan solo por no explicación de lo en él subsumido, incluyéndolo en acto, sin embargo, de una manera confusa»[148].

En resumen: cuando la contracción se hace añadiendo, la abstracción se lleva a cabo restando, y ese es el caso en el que todos los conceptos categoriales unívocos se encuentran; y si la contracción se efectúa pasando de lo implícito a lo explícito, la abstracción se realiza pasando de lo explícito a la implícito, *i.e.,* sin excluir, pero también sin distinguir, y ello es lo que conviene al concepto del ente y, por su equivalencia con él, también a todos los demás conceptos de tipo trascendental.

La abstracción correspondiente a los conceptos del orden trascendental se califica de imperfecta, pese a ser la máxima abstracción por cuanto en ella se llega a lo que es común en grado máximo: no a lo más común de una manera relativa o condicionada, sino a lo absoluta o incondicionadamente común. No cabe, por consiguiente, denominarla imperfecta si así se entiende que le falta algo para alcanzar el nivel lógico supremo, el de la abstracción cuyo término de llegada está dotado de una predicabilidad —y, por lo mismo, universalidad— enteramente irrestricta. Ello no obstante, la abstracción del ente en cuanto tal, y la de todo lo que le equivalga, es imperfecta porque en *lo común obtenido* con ella queda *retenido o mantenido lo diferencial,* pese a no estar presente de

una manera explícita. Tal como arriba se ha dicho, se trata de una abstracción que se hace sin excluir, pero que también se efectúa sin distinguir, y justo por no excluir lo diferencial y distintivo —*i.e.,* por retenerlo o mantenerlo, siquiera sea *in confuso*— es imperfecta, mientras que es perfecta la abstracción que excluye de lo común todo lo que posee un valor discriminativo, aunque así no se llega al más alto nivel de la predicabilidad.

* * *

Un simulacro de la inclusión en acto, aunque implícita y sin discriminar, que de todo lo distintivo se cumple en los conceptos calificados de trascendentales, nos lo suministra en el plano del conocimiento sensible la congregación de los colores del espectro solar, sin diferenciarse unos de otros, en la sensación de la luz blanca, tal como se comprueba en la experiencia del llamado disco de Newton. Ya en la descripción del Experimento 10 (en la Segunda Parte del Libro I de su *Óptica)* hace constar Newton: «Si las impresiones se suceden unas a otras lentamente, de tal manera que puedan ser percibidas por separado, se produce una sensación diferenciada de todos los colores, uno tras otro, en una sucesión continua. Pero si las impresiones se suceden con tal rapidez que no pueden ser percibidas por separado, resulta de todas ellas una sensación común, que no lo es aisladamente de tal o cual color, sino de todos juntos, sin distinguir, y esa es una sensación de blancura»[149].

Y así como la totalidad de los colores implícitos en la luz blanca no se predica de ninguno de ellos por separado, así tampoco se predica de ningún ente la totalidad del contenido implícito en el concepto común a todos los entes. Este concepto se atribuye o predica únicamente en razón de su contenido explícito, que es la índole de «poseedor o portador de ser» *(ens est quod habet esse),* la única compatible con la abstracción imperfecta exigida por los conceptos del orden trascendental.

La distinción entre la abstracción perfecta y la imperfecta hace posible entender que la manera en que entre sí se comportan los conceptos subordinantes y los subordinados no sea la misma en el caso de los conceptos categoriales y en el caso de los trascendentales. Ello se pone de manifiesto en los dos hechos lógicos siguientes:

a) mientras que ningún concepto trascendental es subordinado, los conceptos categoriales son subordinados todos ellos en comparación con los trascendentales, y unos subordinantes y otros subordinados si solo se comparan entre sí;

b) en la lógica de los conceptos categoriales (que, además de los genéricos y los específicos, abarca también los que los llevan hasta el mínimo nivel lógico), lo subordinado incluye en acto a lo subordinante y a aquello que lo contrae *(v.gr.,* «hombre» incluye en acto «animal» y «racional»). En cambio, en la lógica de nivel trascendental se cumple justamente lo inverso: lo subordinante incluye en acto —aunque solo de un modo implícito— a lo subordinado y a aquello por lo que este lo contrae (así, en el concepto de «ente» está incluido en acto, si bien solo de un modo implícito, cualquier ente particular y aquello por lo que este es contractivo de aquél)[150].

§ 2. O UNIVOCIDAD O ANALOGÍA QUE NO ES SIMULTÁNEAMENTE INTRÍNSECA Y PROPIA, FRENTE A ANALOGÍA QUE ES INTRÍNSECA Y PROPIA SIMULTÁNEAMENTE

¿Tiene la diferencia entre la abstracción perfecta y la imperfecta alguna repercusión en la predicabilidad de los conceptos categoriales, por un lado, y de los trascendentales por el otro? —La pregunta es legítima en principio, ya que el carácter de abstracto es fundamento de la predicabilidad no tautológica, por lo que no cabe excluir *a priori* que la de los conceptos obtenidos por abstracción perfecta sea distinta de la de aquellos que solamente por abstracción imperfecta se consiguen.

Hay, sin duda, una predicabilidad enteramente ajena a la diferencia entre la abstracción perfecta y la imperfecta. Esa predicabilidad, que nada tiene que ver con la distinción entre los conceptos del orden categorial y los del orden trascendental, es la pura y simplemente tautológica. La predicabilidad de *x* respecto de *x* no es divisible o clasificable en modo alguno, y no lo es con cabal y absoluta independencia de que *x* sea categorial o, por el contrario, trascendental. Dicho en términos redundantes: la identidad de *x* consigo mismo es idéntica en todos los tipos y niveles de *x*.

Pero, fuera del caso en que tiene un carácter tautológico, la predicabilidad admite diversas formas. Así lo prueban los cinco predicables de Porfirio, que, tal como este los entiende, son otros tantos modos, por completo irreductibles entre sí, según los cuales la predicación es posible. Sin embargo, tanto la clasificación porfiriana de los predicables, cuanto su glosa y enriquecimiento en la más elaborada y dilatada de las tradiciones filosóficas, adolecen de una excesiva limitación de la predicabilidad, y ello por tres razones:

1ª) No tienen en cuenta la predicabilidad tautológica, cosa que si bien puede comprenderse atendiendo al ámbito propio de la lógica en tanto que arte o técnica[151], no es, en cambio, admisible en el horizonte de la lógica como saber puramente especulativo o teórico[152].

2ª) De los predicables de Porfirio están excluidos los conceptos trascendentales, pues ninguno de estos conceptos lo es de un género, ni de una especie, ni de una diferencia específica, ni de un accidente, ni de un propio. Tal exclusión no queda justificada satisfactoriamente por quienes han tratado de darle una explicación apelando a la diferencia entre lo universal y lo trascendental. A estos efectos resulta muy sintomática la vacilante actitud de Domingo de Soto: «El ente es universal, puesto que se predica quidditativamente de muchas cosas, a pesar de lo cual no se contiene bajo ninguno de estos cinco [predicables], porque a lo sumo sería un género, cosa cuya falsedad quedará manifiesta al tratar los predicamentos»[153]; y más adelante dice: «Se concede que el ente no es ninguno de estos cinco predicables (…), pero la disputa acerca de si debe llamársele universal es solo de nombre, y quizá fuera mejor llamarle predicado trascendente; mas de esto se tratará en los predicamentos, cap. 4»[154]. Y, por cierto, es notable el hecho de que en ese Cap. 4 al que Domingo de Soto nos remite, el asunto no

esté tratado en ningún sitio.

La necesidad, sobre la cual volveremos en este mismo § 2, de que sean análogos todos los conceptos trascendentales, nos obligaría, guiados por Juan de Sto. Tomás, a negar que estos conceptos sean propiamente predicables, si aceptásemos, por un lado, que la predicabilidad conviene solo a lo que es simplemente universal, y, por otro lado, que los conceptos análogos no son simplemente universales. Veamos dos pasajes donde Juan de Sto. Tomás rechaza de una manera expresa que los conceptos análogos sean universales en una forma simple o absoluta: a) «Aunque lo análogo se predica de varios, no se predica, sin embargo, simplemente de uno y el mismo modo, sino en parte del mismo modo y en parte de modo diverso. Por ello no es universal simplemente, sino según algo, es decir, de una manera relativa, y así se excluye de lo simplemente universal»[155]; b) «Lo análogo no es simplemente universal, sino que solo es universal reductivamente, porque no dice un predicado simplemente uno, sino en parte uno y en parte diverso. Ahora bien, lo que define al universal es que sea uno en varios; por tanto, así como lo análogo adolece de una cierta falta de unidad, así también carece de universalidad simple»[156].

Otro tanto viene a decirse en la tesis de Santiago María Ramírez, según la cual «el ente no es un *universal,* sino un *trascendens,* porque abarca diversos géneros e índoles, pues el ente se dice de la sustancia y de la cantidad y de la cualidad, de Dios y de las criaturas, del ente real y del ente de razón»[157].

Con magistral claridad, como en él es costumbre, deja Ramírez probado que el concepto del ente es un *trascendens* o concepto trascendental. Mas aunque el serlo resulta, con toda evidencia, incompatible con el carácter propio de lo que solo tiene una universalidad limitada, ello no prueba que también resulte incompatible con el carácter propio de lo ilimitadamente universal. La posibilidad de darse en varios objetos y de predicarse, consiguientemente, de ellos, no lleva consigo la imposibilidad de que esos varios sean todos los objetos posibles. La expresión «ilimitadamente universal» no es, desde luego, una *contradictio in terminis.* Para que lo fuese haría falta que también estuviera en ese caso la expresión «predicabilidad ilimitada», como quiera que la predicabilidad, según dicen los lógicos más tradicionales, es la *passio propria* de lo universal[158], y entonces habría que negar que el carácter de ente pueda atribuirse a todo, lo cual sería lo mismo que decir que en verdad no es ningún *trascendens.*

«Entre los conceptos universales análogos —afirma, por su parte, J. Gredt— son de notar los conceptos trascendentales que sobrepasan todo género porque exhiben algo que conviene absolutamente a *todas* las cosas, aunque *de un modo analógico»*[159]. ¡Totalmente de acuerdo! Pero entonces no se comprende cómo puede Gredt sostener que es adecuada la división del universal en cinco predicables[160], entendiendo por ellos los que señala Porfirio[161].

Los predicables de Porfirio no son conceptos categoriales, ni tampoco trascendentales: en suma, no son conceptos de realidades posibles, sino de meras propiedades lógicas que, eso sí, pueden convenir a los conceptos del orden categorial y a aquellos cuyos objetos no son más que puros entes de razón[162]. *E*n cambio, además de no ser

conceptos trascendentales, tampoco pueden los predicables porfirianos convenir a los conceptos de este tipo en calidad de propiedades lógicas de ellos. Lo cual se debe a que mientras que la predicabilidad del género, de la especie, de la diferencia específica, del propio y del accidente es limitada[163], en cambio la predicabilidad de los conceptos trascendentales no admite limitaciones, por cuanto estos conceptos trascienden o sobrepasan todas las distinciones entre los seres finitos y hasta la que se da entre lo finito y lo infinito.

Por otra parte, los conceptos de género, especie, diferencia específica, propio y accidente no han de confundirse con los conceptos de los portadores o poseedores de las respectivas determinaciones lógicas. Ya en el Cap. III, § 3 se debatió la cuestión de si el concepto «especie humana» es el concepto de un ente de razón (Suárez) o, por el contrario, el de un ente real (Araujo). En el mismo sentido de la tesis de Araujo, aunque usando términos distintos, puede también hacerse la observación de que el concepto «especie humana», además de no ser el predicable «especie» (ni, digámoslo así, el de una sub-especie o inferior lógico no individual de este predicable considerado *in communi),* es un concepto cuyo objeto lo constituye un ente real posible, porque los individuos humanos no son meros entes de razón y porque en todos ellos está dada una misma naturaleza específica (no a la manera de una propiedad lógica, sino como algo pertinente al efectivo en-sí de cada uno).

* * *

Todas las consideraciones hasta aquí efectuadas en este § 2 conciernen a una predicabilidad que, como en efecto hemos hecho, debe ser atendida al examinar las divergencias entre los conceptos categoriales y los trascendentales. Sin embargo, esta predicabilidad *no es la única* que merece atención en el examen de las divergencias entre los conceptos del orden categorial y los del orden trascendental. Hay otro tipo de predicabilidad que también tiene que ver con los conceptos de uno y otro orden, según comprobaremos, y de la cual se nos brinda una clara muestra en las siguientes afirmaciones de santo Tomás:

«Algo se predica de varios según diversas maneras: unas veces, según un concepto enteramente idéntico, y entonces se dice que se predica de ellos unívocamente, como animal se predica del caballo y del buey; otras veces, según conceptos enteramente distintos, y entonces se dice que se predica equívocamente, como perro se predica de una constelación y de un animal; y otras veces, según conceptos parcialmente diversos y parcialmente no diversos: diversos en tanto que llevan consigo relaciones diversas, pero unitarios en tanto que estas diversas relaciones remiten a algo uno y lo mismo, y se dice que eso se predica analógicamente, o sea, proporcionalmente, por cuanto según su relación cada uno se refiere proporcionalmente a ese algo uno»[164].

Ciertamente, el sentido de la predicabilidad no puede ser en estas afirmaciones el de los predicables de Porfirio, en virtud del hecho (aunque no solo por él) de que son cinco los modos que en ellos tiene, mientras que en la clasificación de santo Tomás se le

asignan tres modos solamente, que a su vez han de reducirse a dos cuando la predicación afecta a los conceptos, no a las palabras con las cuales los expresamos[165]. Y en el propio santo Tomás hay otro texto, donde la predicabilidad de carácter unívoco aparece exclusivamente vinculada a los predicables porfirianos: «Todo lo que de varios se predica unívocamente es género, o es especie, o es diferencia, o es accidente, o es propio»[166]. —Con esto queda indudablemente señalado que la predicabilidad dividida en los cinco predicables de Porfirio es completamente diferente de la que se divide en unívoca y analógica.

* * *

Para el examen de las divergencias entre los conceptos categoriales y los trascendentales la predicabilidad más relevante es la afectada por la distinción de la univocidad y la analogía de los conceptos. Esta predicabilidad se relaciona directamente con la distinción de las dos abstracciones, la perfecta y la imperfecta. Mediante la abstracción perfecta se obtienen los conceptos categoriales que son unívocos, y mediante la imperfecta los categoriales que son análogos, por una parte, y, por otra, los trascendentales (análogos todos ellos).

La pregunta acerca de si la diferencia entre la abstracción perfecta y la imperfecta repercute en la distinción de los conceptos categoriales y los trascendentales no puede dejar de parecernos bien fácil de responder y, por cierto, de una manera positiva, si razonamos así: dado que la abstracción denominada perfecta es la que prescinde enteramente de las diferencias entre los objetos representados por los conceptos, no cabe que sean análogos los conceptos logrados de este modo (ya que la analogía conceptual es unidad y diversidad conjuntamente), y, al no poder ser análogos, tienen que ser unívocos. A lo cual se puede añadir: es imposible, en cambio, que la univocidad afecte a los conceptos del orden trascendental, dado que todos ellos se consiguen con la abstracción imperfecta, no excluyente, sino incluyente de las diferencias entre los objetos que con estos conceptos son pensados.

Por lo que toca a la tesis de la necesaria analogicidad de cada uno de los conceptos trascendentales, debe reconocerse que no hay nada que la pueda desmentir si se acepta que estos conceptos surgen por abstracción imperfecta, y así hay que admitirlo por las razones ya alegadas en este mismo Capítulo, § 1. La univocidad, afirmada por Scoto, de la noción del ente en cuanto tal[167] no es compatible con ninguna de esas razones. Y tampoco lo es con la predicabilidad del ente (y la de todas las propiedades que en cuanto tal le afectan) según el orden de lo anterior y lo posterior. De este argumento, al cual debe atribuírsele una singular importancia por la que en sí tiene el orden de lo anterior y lo posterior, hay varias versiones, coincidentes todas ellas en lo fundamental, destacando la aquinatense y la que Araujo propone. He aquí la primera: «No cabe duda de que lo que se predica de varios según lo anterior y lo posterior no se puede predicar de un modo unívoco, pues lo anterior se incluye en la definición de lo posterior, como en la definición del accidente en tanto que ente se incluye la sustancia. Así, pues, si de la sustancia y del

accidente el ente se dijera de un modo unívoco, también habría que poner la sustancia en la definición del ente en tanto que se predica de la sustancia. Lo cual, con toda evidencia, es imposible»[168].

Razonamiento de Araujo: «(…) lo que se predica de sus inferiores según lo anterior y lo posterior no es unívoco; ahora bien, el ente se predica de la sustancia y del accidente según lo anterior y lo posterior; *ergo*. La premisa mayor se hace patente porque el concepto unívoco, al tener una unidad exenta de toda diversidad, no es compatible con el orden de lo anterior y lo posterior. La premisa menor se prueba porque toda la entidad de los accidentes depende de la sustancia y participa de la índole de ente en dependencia de ella (…)»[169].

Ahora bien, mientras la afirmación de la predicabilidad analógica de los conceptos trascendentales se nos presenta libre de todo serio reparo (si no perdemos de vista la necesidad de que todos estos conceptos se originen en la abstracción imperfecta), no acontece, en cambio, otro tanto con la tesis de la predicabilidad unívoca de los conceptos del orden categorial. Ciertamente, la abstracción calificada de perfecta es origen de conceptos categoriales unitarios que son unívocos, ¿pero sería lícito decir que a su vez son unívocos todos los conceptos categoriales, si es verdad que entre ellos hay algunos a los cuales afecta la llamada «analogía de desigualdad» y otros cuya predicabilidad es la correspondiente a la «analogía de atribución extrínseca» o a la «analogía metafórica»? — Vayamos por partes:

a) La *analogia inaequalitatis* no afecta propiamente a ningún concepto, sino únicamente a los objetos de determinados conceptos categoriales, y lo que aquí se discute no se refiere a objetos, sino a conceptos tan solo[170]. En suma: la analogía de desigualdad no es de carácter lógico, sino extralógico, y la cuestión de la diferencia entre los conceptos del orden categorial y los del orden trascendental no es un asunto extralógico, sino lógico. Así, por ejemplo, la analogía de desigualdad que conviene a los diversos individuos humanos no es atribuible propiamente al concepto «hombre», el cual es, en sí mismo, unívoco. En él no queda incluida ninguna desigualdad entre los hombres. Lo desigual es cada uno de los hombres respecto de los demás. Y a ellos afecta la analogía de desigualdad por cuanto entre sí son desiguales dentro de la igualdad —o, más propiamente, estricta unidad, identidad— de la especie representada por el concepto unívoco que la palabra «hombre» significa.

El ejemplo aducido es el concepto de una especie átoma, indivisible, por predicarse directamente de individuos y tan solo de ellos. Mas no son los conceptos de esta clase los únicos afectados impropiamente por la analogía de desigualdad. También esta analogía conviene de un modo impropio a los géneros respecto de sus especies, e incluso a los géneros supremos —las «categorías» aristotélicas— respecto de los géneros que les están subordinados[171].

Por lo demás, la *analogia inaequalitatis* afecta también (impropiamente) a la predicabilidad de la diferencia específica, a la del propio y a la del accidente. Por predicarse de los individuos de la especie a la cual contrae, la diferencia específica se predica de ellos con tanta unidad conceptual como la de la especie respectiva, de tal

modo, por tanto, que la analogía de desigualdad que así concierne a la diferencia específica es por completo extralógica, no lógica en modo alguno. Lógicamente, *i.e.,* por lo que atañe al concepto, lo que se comporta como diferencia específica se predica unívocamente. *V.gr.,* «racional» se predica de los individuos humanos tan unívocamente como «animal racional», que es el concepto específico donde los individuos humanos se inscriben lógicamente, no de un modo extralógico.

El predicable habitualmente designado con el nombre de «propio» se atribuye a los individuos de la especie con la que en cada caso es convertible, y la manera en que se dice de ellos es tan unívoca como la de esa especie, o sea, lógicamente una por completo y solo extralógicamente afectada por la misma analogía de desigualdad que conviene al concepto de la especie convertible con él[172].

Veamos, por último, el predicable que lleva el nombre de «accidente». Es cosa bien conocida que este nombre se usa también como designativo del accidente predicamental, es decir, significando *in communi* cualquier realidad finita que no tenga la índole de sustancia. Habida cuenta de esta equivocidad de la palabra «accidente», debe también tomarse en consideración la necesidad de algún accidente predicamental para la posibilidad del accidente predicable. Este, efectivamente, presupone o implica a aquél[173]. De esta necesaria conexión no se infiere que los accidentes predicables y los predicamentales presupuestos por ellos pueden tener los mismos sujetos lógicos; antes bien, la verdad es justamente lo contrario[174]. Y, sin embargo, a pesar de esta diferencia, los conceptos de accidentes predicables coinciden con los de accidentes predicamentales por ser lógicamente unívocos[175].

Con todo, entre los conceptos de accidentes predicables hay algunos, como el de sano, que además de predicarse unívocamente de ciertos seres, se predican también de otros sin univocidad y sin *analogia inaequalitatis,* pero con otra modalidad de analogía. Así, por ejemplo, sano, que unívocamente se predica de todos los animales en situación de salud y solamente de ellos, se predica también de los colores en los que esa situación se manifiesta, y de las medicinas que la mantienen o la restauran, sin que tales medicinas ni colores puedan calificarse de intrínsecamente sanos, ya que en sí mismos no son sujetos de salud, si bien cuentan con algo que, como causa instrumental o como efecto, se relaciona con ella.

b) Con las observaciones que acabamos de hacer acerca de la predicabilidad del concepto que se designa con la palabra «sano» se entra ya en el examen de la *analogía de atribución extrínseca,* que aquí interesa únicamente en la medida en que esta forma de predicabilidad, por darse solo en conceptos categoriales, debe ser atendida en el análisis de las divergencias entre estos conceptos y los pertinentes al orden trascendental.

El concepto que la palabra «sano» expresa no es lógicamente análogo, sino unívoco, si se predica del animal en situación de salud. Y la analogía de desigualdad le concierne (como ya se ha explicado para el caso de todos los conceptos unívocamente predicables) de una manera extralógica: no en su propio haber conceptual, que en sí mismo es enteramente unitario, sino por la diversidad de los objetos a los cuales puede atribuirse.

Opuestamente a la analogía de desigualdad, la analogía de atribución extrínseca afecta

solo a conceptos, no a lo que mediante ellos es pensado. De otra manera: se trata de la analogía *secundum intentionem tantum, et non secundum esse:* conceptual, no extraconceptual. Veamos el pasaje donde registra santo Tomás esta clase de analogía, distinguiéndola de la que se da extralógicamente y de la que es, a la vez, lógica y extralógica:

«De tres modos se predica algo analógicamente: o según el concepto únicamente, y no según el ser, y esto es cuando el concepto se refiere a varias cosas según el orden de lo anterior y lo posterior, pero sin tener ser nada más que en una de ellas, tal como el concepto de la índole de sano se refiere al animal, a la orina y al alimento de diversas maneras, según lo anterior y lo posterior, pero no según diverso ser, porque el ser de la índole de sano es solo en el animal. O según el ser y no según el concepto, y esto acontece cuando varias cosas se igualan en el concepto de algo común, pero en común no tiene ser de una misma índole en todas (…) O según el concepto y según el ser, y esto es cuando no se igualan ni en el concepto común ni en el ser, tal como el ente se dice de la sustancia y del accidente, y entonces es preciso que la naturaleza común tenga algún ser en cada una de las cosas de las cuales se dice, aunque diferente según la razón de mayor o menor perfección»[176].

Basándose en esta clasificación y en otras explicaciones —también de santo Tomás— que de hecho la complementan, Santiago M. Ramírez propone una tipología, más pormenorizada, de la predicabilidad analógica: «Hay tres tipos fundamentales de analogía: uno, de desigualdad, es decir, *secundum esse tantum et non secundum intentionem;* otro, de atribución *ad unum vel ab uno,* que se desdobla en dos modos: de atribución por mera denominación extrínseca (= *secundum intentionem tantum et non secundum esse),* y de atribución por participación intrínseca y formal de la forma análoga del primer analogante en todos y cada uno de los analogados secundarios (= *secundum intentionem et secundum esse),* y otro tercero, de proporcionalidad de dos a dos o de muchos a muchos (= *duorum ad duo vel plurium ad plura),* ya sea de proporcionalidad propia, ya de proporcionalidad metafórica, que siempre es *secundum intentionem et secundum esse,* aunque su modo propio de analogizar sea esencialmente distinto del de atribución intrínseca»[177].

Aquí la analogía de atribución extrínseca aparece expresamente identificada con la analogía *secundum intentionem tantum, et non secundum esse,* la meramente lógica o conceptual. Sin duda alguna, este tipo de analogía debe tomarse en consideración al analizar, como ahora es el caso, las divergencias entre los conceptos categoriales y los trascendentales. Y lo primero que en función de este análisis debe decirse de ella es que le convienen las dos propiedades siguientes: no afectar a ninguno de los conceptos del orden trascendental, y afectar, en cambio, a algunos del orden categorial. Ya hay aquí una indiscutible divergencia entre los conceptos de uno y otro orden, pues no cabe que a los conceptos del orden trascendental les convenga una analogía de atribución extrínseca. El ente y las propiedades que en cuanto tal le convienen no pueden ser algo extrínseco a ninguna posible realidad (infinita o finita). Mas la tesis según la cual la analogía de atribución extrínseca afecta a *algunos* de los conceptos categoriales no puede dejar de

resultar insatisfactoria mientras esos «algunos» no queden exactamente determinados.

Si nos atenemos a las explicaciones dadas en la clasificación propuesta por Ramírez[178] y las usamos para señalar qué conceptos categoriales son análogos con analogía de atribución extrínseca, llegaremos a la siguiente conclusión: un concepto categorial es análogo con analogía de atribución extrínseca si de un modo formal y propio se predica exclusivamente de uno de los respectivos inferiores, a saber, el único que en sí mismo es poseedor de la determinación predicamental a la que todos ellos se refieren. Lo cual puede también decirse de esta otra manera: la analogía de atribución extrínseca es la que conviene al concepto categorial entre cuyos sujetos lógicos hay solamente uno que a la vez es sujeto físico de la correspondiente forma denominante. Así, el concepto que la palabra «virtuoso» significa, y al cual compete una analogía de atribución de carácter extrínseco, es un concepto categorial entre cuyos sujetos lógicos, que son el hombre y ciertas acciones suyas, solamente el primero es también sujeto físico de la virtud, en la cual consiste en este caso la forma denominante. Las acciones llamadas virtuosas no son sujetos físicos de la virtud, sino reflejos, manifestaciones de ella o bien factores predeterminantes (en tanto que reiterados) del surgimiento de ese hábito operativo.

c) La analogía metafórica, también llamada impropia o traslaticia, es la del concepto que no puede predicarse propiamente nada más que de uno de sus sujetos lógicos, pero puede predicarse de los otros en razón de alguna semejanza que con ese sujeto tienen. En el ejemplo más habitual, el del concepto expresado por la palabra «león», se echa de ver, con toda claridad, que este concepto solo se predica propiamente del animal de la especie leonina, siendo, en cambio, traslaticio o metafórico el sentido en que se predica, por ejemplo, del hombre que por su bravura y fortaleza se asemeja al león.

«Algo uno puede ser comunicable —observa santo Tomás— de dos modos: propiamente o por semejanza. Es propiamente comunicable lo comunicable a varios según la significación total del nombre. En cambio, es comunicable por semejanza lo que es común según alguno de los caracteres que en la significación del nombre se incluyen. Pues este nombre, león, se comunica propiamente a todos aquellos seres en los que se encuentra la naturaleza significada por él, mientras que por semejanza es comunicable a aquellos seres que participan de algo leonino, como, por ejemplo, la audacia o la fortaleza, y a los cuales metafóricamente se les llama leones»[179].

(Entre el animal que pertenece a la especie leonina y el hombre a quien de un modo metafórico se le llama león hay efectiva semejanza o conveniencia según una determinada cualidad, no una conveniencia sustancial, que sería identidad, ni tampoco cuantitativa, que sería igualdad; y esa determinada cualidad se da intrínsecamente en ambos analogados)

Contrariamente a la analogía de atribución extrínseca, la analogía metafórica es intrínseca, pues la cualidad por la que se asemejan sus diversos sujetos lógicos afecta a todos ellos en sí mismos, en vez de comportarse como algo con lo que alguno de sus sujetos lógicos se relaciona. Y en este aspecto la analogía metafórica coincide con la analogía pertinente a los conceptos trascendentales, conviniendo, además, con ella por cuanto ambas son simultáneamente lógicas y extralógicas *(secundum intentionem et*

secundum esse). Pero mientras que la analogía característica de los conceptos trascendentales es la de algo que de una manera propia, no meramente traslaticia o figurativa, se predica de todos los analogados a los cuales afecta[180], la analogía metafórica, en cambio, es la de algo que tan solo de uno de sus analogados se predica de un modo propio, atribuyéndose, por el contrario, a los demás figurativa o traslaticiamente.

* * *

Lo más esencial de lo explicado en el presente § 2, junto con la ya dicho en el que le antecede, se resume en estas tres afirmaciones:

1ª) Todo concepto categorial unívoco se obtiene por abstracción perfecta; y si no es unívoco se consigue con abstracción imperfecta, conviniéndole una analogía que no es simultáneamente intrínseca y propia.

2ª) Todo concepto trascendental es análogo con analogía que simultáneamente es intrínseca y propia, obteniéndose solo por abstracción imperfecta.

3ª) La analogía de la que aquí se trata concierne a las nociones del ente real y a las de sus propiedades, no al concepto del ente de razón.

§ 3. Validez e invalidez de la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión de los conceptos

La distinción de la univocidad y la analogía tiene, a su vez, una repercusión en la divergencia entre los conceptos categoriales y los trascendentales. Esta repercusión consiste en que la célebre ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión conceptuales se cumple cuando se trata de ciertos conceptos unívocos, todos ellos pertenecientes al orden categorial (aunque, como ya hemos comprobado, no son unívocos todos los conceptos de este orden), mientras que esa misma ley nunca se cumple cuando se trata de conceptos análogos entre los cuales se incluyen los del orden trascendental.

Para la adecuada intelección de esta divergencia entre el orden categorial y el trascendental conviene hacer algunas aclaraciones, comenzando por la inequívoca fijación del sentido de la inversa habitud entre la comprehensión y la extensión de los conceptos. Con este fin, examinemos ante todo la más célebre de las fórmulas de la ley en cuestión, la establecida por Kant: «El contenido y el alcance de un concepto están entre sí en relación inversa. Pues cuanto más tiene *bajo* sí un concepto, tanto menos encierra *en* sí, y al revés»[181]. O sea: cuanto mayor es la extensión de un concepto, es tanto menor su comprehensión, y cuanto menos es su extensión, tanto mayor es su comprehensión.

A la pregunta acerca de si es posible que la extensión de un concepto aumente si su comprehensión se disminuye, o que aquélla se disminuya si ésta aumenta, solo cabe

responder: ambas cosas serían posibles si uno y el mismo concepto pudiera tener extensiones distintas y también diversas comprehensiones, lo cual es contradictorio con el hecho de que cada concepto está esencialmente vinculado a una determinada extensión y a una comprehensión determinada o fija. Los conceptos no crecen ni disminuyen, al igual que los números[182]. Naturalmente, puede hablarse del crecimiento de la extensión, o bien de la comprehensión, de un concepto, y de las disminuciones respectivas, siempre y cuando los giros correspondientes no se tomen de un modo literal[183].

Por tanto, la ley de Kant debe entenderse así: de dos conceptos, el que tiene más extensión tiene menos comprehensión, y el que tiene más comprehensión tiene menos extensión. Mas con ello no queda dicho que en todo par de conceptos tenga vigencia esta ley. La relación inversa entre la comprehensión y la extensión es posible tan solo cuando se trata de dos conceptos tales que la extensión de uno de ellos forma parte de la del otro, y la comprehensión del más extenso está incluida en la del menos extenso, pues solo de esta manera puede un concepto superar a otro en extensión y, por lo mismo, resultarle inferior en comprehensión, o bien serle superior en comprehensión e inferior, consiguientemente, en extensión. Ahora bien, preguntémonos si esa exigencia se cumple en los casos siguientes: a) cuando los dos conceptos son equivalentes entre sí; b) cuando no son unívocos los dos, sino análogos ambos, o unívoco uno y análogo el otro; c) cuando siendo unívocos los dos, ninguno de ellos se comporta como inferior al otro en la extensión o en la comprehensión.

a) Los conceptos equivalentes entre sí no pueden comportarse de tal forma que la extensión de uno de ellos sea una parte de la del otro, por la muy clara razón de que la equivalencia entre conceptos estriba precisamente en que, si bien las comprehensiones son distintas, las extensiones son, en cambio, idénticas. De aquí se sigue necesariamente que la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión no es válida para ninguna pareja de conceptos del orden trascendental, como quiera que, por encontrarse afectados de una predicabilidad absolutamente ilimitada, todos estos conceptos tienen la misma extensión. Y así aparece una indudable diferencia entre los conceptos trascendentales y los categoriales, por cuanto en los pertinentes al orden trascendental queda en todos los casos excluida la posibilidad del cumplimiento del canon de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión, lo cual no ocurre cuando se trata de conceptos del orden categorial, ya que no todos ellos son entre sí equivalentes.

Por otro lado, se ha de advertir asimismo que los conceptos del orden trascendental no solo tienen la mayor extensión posible, sino también la máxima comprehensión *implícita,* sin que por ello dejen de ser equivalentes, ya que su comprehensión explícita es diversa. Están provistos de la máxima comprehensión implícita porque el concepto del ente, tal como ya se observó, contiene en acto —aunque *sub confusione*— todas las diferencias habidas y por haber, y lo mismo conviene a los demás conceptos del orden trascendental, pero su comprehensión explícita es diversa, por lo cual, y dado que todos ellos tienen la misma extensión, resultan necesariamente equivalentes. En cambio, no todos los conceptos categoriales entre sí equivalentes tienen la misma comprehensión implícita. Ciertamente, «hombre» y «capaz de reír» son conceptos equivalentes, cuya

comprehensión implícita es idéntica (pues la capacidad de reír está exigida por la índole humana y, a su vez, ésta es imposible sin esa capacidad). Otro tanto debe afirmarse de las comprehensiones implícitas de conceptos tales como «triángulo equilátero» y «triángulo equiángulo», o como «2^4» y «4^2», etc., todos ellos categoriales y entre sí equivalentes; pero, en cambio, no tienen la misma comprehensión implícita los conceptos categoriales, y entre sí equivalentes, significados por las expresiones «el lucero de la mañana» y «el lucero de la tarde», o «el vencedor de Jena» y «el vencido de Waterloo», donde la equivalencia se da solo *de facto:* no de una manera necesaria sino puramente contingente.

b) Para el cumplimiento de la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión es imprescindible, sin duda, la falta de equivalencia entre los dos conceptos que en cada una de las ocasiones se comparan, mas esa falta no resulta, por sí sola, suficiente. Lo vamos a comprobar examinando, por lo pronto, el caso que se presenta cuando no son unívocos los dos conceptos que se comparan, sino análogos ambos, o bien análogo uno y unívoco el otro.

Descartemos el caso en que los dos conceptos que se comparan son análogos con analogía simultáneamente intrínseca y propia. La situación que entonces se presenta ha sido ya examinada al considerar las razones por las que la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión no se puede cumplir cuando los dos conceptos son trascendentales[184]. —Por tanto, pasemos ahora a ver, *en primer lugar,* cómo se comportan entre sí dos conceptos análogos cuando uno de ellos es trascendental (análogo con analogía simultáneamente intrínseca y propia) y el otro es categorial (análogo con analogía que no es intrínseca y propia simultáneamente). La subsunción extensional del segundo respecto del primero es cosa que de inmediato salta a la vista, mas de aquí no se sigue la subsunción intensional del primero respecto del segundo si lo que se tiene en cuenta es la comprehensión implícita del concepto trascendental, como quiera que esta comprehensión, lejos de estar incluida en la del concepto categorial, es incluyente *(sub confusione,* pero en acto) de ella, y así resulta que la ley de la relación inversa entre la dimensión extensional y la intensional no puede entonces cumplirse, porque uno de los conceptos tiene más extensión y también más comprehensión (implícita) que el otro. Pero si la comprehensión tenida en cuenta es la explícita, no cabe la menor duda de que la ley en cuestión tiene entonces un necesario cumplimiento[185].

En segundo lugar, veamos cómo se comportan entre sí dos conceptos análogos cuando el uno y el otro son conceptos categoriales. Recuérdese la tesis, ya formulada y demostrada arriba, según la cual la relación inversa entre la comprehensión y la extensión de dos conceptos es posible tan solo cuando la extensión de uno de ellos forma parte de la del otro y la comprehensión del más extenso está incluida en la del menos extenso. Patentemente, este requisito se cumple en toda pareja de conceptos categoriales donde uno se comporta como género y el otro como especie; pero tanto la especie como el género son conceptos unívocos, no análogos. También se cumple el mencionado requisito en todo par de conceptos categoriales donde uno desempeña el cometido de la diferencia específica, ejerciendo el otro la función de una especie en la cual se da esa

diferencia[186]; pero todo concepto representativo de una diferencia específica es un concepto categorial unívoco, no análogo. Asimismo, la condición exigida para la inversa habitud de la extensión y la comprehensión se cumple en toda pareja de conceptos, categoriales ambos, donde uno es un propio (en la más estricta de las acepciones de Porfirio) y el otro es un género subordinante de la especie que a ese propio equivale[187]. Por último, dando fin a la consideración de las parejas de conceptos categoriales donde al menos uno de sus miembros tiene la índole de un predicable porfiriano, podemos ver que el requisito exigido para la inversa habitud de la comprehensión y la extensión se cumple en todas las ocasiones en las que uno, al menos, de los conceptos comparados es individual, siendo el otro el concepto de un accidente contingente que como tal se encuentra en el individuo al que aquél se refiere; y tampoco en los casos de este tipo son análogos los conceptos que entre sí se comparan, ya que son unívocos los dos[188].

Por tanto, *ningún* concepto categorial analógicamente predicable se incluye ni por su extensión ni por su comprehensión, en otro concepto categorial analógicamente predicable también, lo cual se debe a que ninguno de ellos tiene una determinación unificante que, de un modo extensivo, o de una manera intensiva, sea un fragmento de la del otro. Veámoslo en una muestra: «sano» y «virtuoso» constituyen una pareja de conceptos categoriales analógicamente predicables, en la cual la salud es la determinación que da unidad al primero, siendo la virtud la determinación unificante del segundo[189]. Y si queremos una muestra de los casos de una pareja de conceptos categoriales análogos con analogía metafórica (no con analogía de atribución extrínseca, según conviene a «sano» y «virtuoso»), podemos considerar la pareja formada por «león» (atribuido tanto al animal de la especie leonina como al hombre que a este animal se asemeja en la fortaleza y la bravura) y «veleta» (atribuido a un cierto artefacto mecánico y a una persona sumamente voluble)[190].

Todavía dentro de este mismo apartado b), queda por analizar el comportamiento de la pareja de conceptos categoriales en la que uno de ellos es unívoco y el otro es análogo. Consideremos primero el caso en que el concepto categorial análogo lo es con analogía de atribución extrínseca. Examinemos, *v.gr.,* el caso de la pareja de conceptos categoriales en los que «hombre» es el concepto unívoco, siendo el análogo, con analogía de atribución extrínseca, el concepto «sano». En este par de conceptos no cabe aplicar la ley de la relación inversa entre la dimensión extensiva y la intensiva, porque el concepto «hombre» no es extensivamente una parte del concepto «sano», pues no hace falta la índole de sano (en alguna de sus posibles inflexiones) para poder ser hombre; ni tampoco el concepto «sano» es extensivamente una parte del concepto «hombre», como quiera que no es menester ser hombre para poder estar sano (en alguna de las varias inflexiones en las que ello es posible). Y si el par de conceptos categoriales está integrado por un concepto unívoco y otro análogo con analogía metafórica, tampoco puede cumplirse la condición necesaria para la inversa habitud entre la dimensión intensiva y la extensiva, porque el concepto unívoco no es según su extensión una cierta parte de la extensión del concepto metafóricamente análogo, ni a su vez la de este, tomada en su

integridad, es tampoco una cierta parte de la extensión del unívoco.

Veámoslo en un ejemplo: el del par de conceptos categoriales que son el concepto unívoco «hombre» y el metafóricamente análogo «veleta». La extensión del primero no es una parte de la del segundo, ya que para ser hombre no hace falta, ni siquiera es posible, ser veleta como artefacto mecánico o como hombre sumamente voluble. A su vez, tampoco la extensión del concepto metafóricamente análogo «veleta» forma parte de la extensión del concepto unívoco «hombre», porque la veleta, como artefacto mecánico, no es hombre alguno, y aunque como hombre sumamente voluble tiene una extensión que es una parte de la extensión de «hombre», no se comporta así como un concepto metafóricamente análogo sino como el concepto unívoco «hombre sumamente voluble» frente al concepto, también unívoco «hombre».

c) Cuando dos conceptos son unívocos y ninguno de ellos es inferior al otro en la extensión o en la comprehensión, no puede haber lugar para el cumplimiento de la ley de la inversa habitud de la dimensión extensiva y la intensiva de los conceptos entre sí comparados. Evidentemente, ello se debe a que, como ya se explicó, esa ley presupone que la extensión de uno de los conceptos forma parte de la extensión del otro comparado con él y que así la comprehensión del más extenso está incluida en la del menos extenso. Mas ahora importa aclarar que para saber si la extensión de un concepto unívoco es, o no es, inferior a la de otro concepto unívoco también, han de comprarse las respectivas comprehensiones[191], lo que a su vez se efectúa examinando si alguna es predicable de la otra con predicación irreversible o, por el contrario, ninguna es predicable de la otra.

Si las comprehensiones entre sí comparadas son las de dos conceptos unívocos distributivos, puede ocurrir que una de ellas sea predicable de la otra, o que ninguna se comporte de ese modo. Están en el primer caso todas las parejas de conceptos unívocos distributivos en las cuales uno de ellos se comporta como género y el otro como especie, o uno como diferencia específica y el otro como una especie en la que se da esa diferencia, o uno como un propio (en la acepción porfiriana más estricta) y el otro como el género al que pertenece la especie que a ese propio equivale, o como un concepto individual, singular, y el otro como un accidente contingente que como tal se halla en el individuo al que aquél se refiere[192]. Muy distinta es la situación lógica de todas las parejas de conceptos unívocos distributivos donde ninguna de las respectivas comprehensiones puede predicarse de la otra. Tal es, sin duda, el caso cuando la comprehensión de uno de los conceptos unívocos distributivos excluye la del otro por serle contradictoria (como la de «animal» y la de «no animal») o por serle privativa (como la de «vidente» y la de «ciego»), o por contrariedad (como la de «blanco» y la de «negro»), o por opuesta con oposición relativa (como la de «efecto» y la de «causa»), o por cualquier otro modo de no poder estar dadas simultáneamente en un mismo sujeto (como la de «metal» y la de «encina», o como la de «topo» y «mariposa», etc.). Y todavía ha de añadirse que está fundamentalmente en la misma situación lógica toda pareja de conceptos unívocos distributivos en la que las respectivas comprehensiones no se excluyen, pero tampoco se infieren (tal como se observa, por ejemplo, en el caso de «blanco» y «dulce» o en el de «simpático» y «delgado», etc.).

Tras estas explicaciones acerca de las parejas de conceptos donde los dos coinciden en ser unívocos y en ser distributivos, consideremos el caso de las parejas de conceptos unívocos en las que los dos son colectivos[193]. En toda pareja de este índole, las comprehensiones se comportan entre sí de tal manera que ninguna se predica de la otra y, por tanto no puede serle predicada. Falta el requisito necesario para el cumplimiento de la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión. Según lo más esencial desde el punto de vista de la dimensión intensiva, que es el que ahora nos está ocupando especial y directamente, este caso es idéntico al caso, también ya aquí examinado, de toda pareja de conceptos unívocos distributivos donde ninguna de las comprehensiones puede predicarse de la otra[194].

Mas con los casos hasta aquí analizados no se agotan todas las formas posibles de relacionarse entre sí las comprehensiones de dos conceptos unívocos. Hay un célebre ejemplo, alegado contra la ley de la relación inversa entre la dimensión intensiva y la extensiva, donde se comparan dos conceptos unívocos, ambos distributivos, en cada uno de los cuales se contiene, como parte integrante de la correspondiente comprehensión, un concepto que es colectivo (ciertamente, no el mismo en los dos conceptos comparados). En ese ejemplo los conceptos que se comparan son «hombre que entiende todas las lenguas europeas» y «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas»[195]. Según A. Menne, que lo toma de Bernard Bolzano[196], el ejemplo hace ver que al añadir la nota «vivas» al concepto «hombre que entiende todas las lenguas europeas» viene a formarse un concepto cuya comprehensión es mayor que la de aquél, siendo su extensión también mayor (contra la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión) —¿Es cierto lo así afirmado por Bolzano y por Menne?

Si la comprehensión de los conceptos se midiese por el número de palabras con las que estos quedan expresados, es innegable que «hombre que habla todas las lenguas europeas» tendría menos comprehensión que «hombre que habla todas las lenguas europeas vivas». Mas no siempre una superior cantidad de palabras refleja, o lleva consigo, una mayor comprehensión. A veces, la comprehensión es la misma, no obstante la diferencia en el número de palabras. Así, «animal corpóreo sensitivo capaz de conocer racionalmente» no tiene más, ni tampoco menos, comprehensión que «hombre» o que «animal racional». Y hasta hay casos en los que a la superior cantidad de palabras le corresponde una menor comprehensión. Justamente uno de esos casos es el de la pareja «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas» y «hombre que entiende todas las lenguas europeas»[197]. Porque «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas» tiene realmente menos comprehensión que «hombre que entiende todas las lenguas europeas». En efecto, el primero puede predicarse tanto de «hombre que entiende todas las lenguas europeas» como de «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas y no entiende las lenguas europeas muertas»[198].

En este asunto la posición mantenida por L.-E. Palacios es también discrepante de la de Bolzano y Menne, pues aunque coincide con estos en admitir la mayor comprehensión del concepto «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas», rechaza en cambio que la extensión de ese concepto sea mayor, y no por considerarla

inferior a la del concepto «hombre que entiende todas las lenguas europeas», sino porque sostiene que ni lo uno ni lo otro puede ser afirmado con certidumbre lógica. —Veamos cómo lo dice y argumenta:

«Bolzano y Menne pretenden que la comprehensión de los conceptos 'hombre que entiende todas las lenguas europeas' y 'hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas' es mayor en el segundo que en el primero, y yo no tendría dificultad en concedérselo. Pero dichos autores hacen esta comparación para sostener que la extensión es también mayor en el segundo, cosa que no se les puede conceder, a pesar de que ésta es la finalidad a que se endereza el ejemplo: —La extensión de un concepto general que se compone de notas inesenciales es siempre incierta: no cabe decir que sea mayor o menor con certidumbre lógica; es menester recurrir a la experiencia de los casos singulares en los que se realiza el contenido del concepto, y esta experiencia es siempre deficiente [...] 'un hombre que entiende todas las lenguas europeas' ¿es menos extenso, tiene menos aplicaciones que 'un hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas'? Es cosa que se ignora, ni hay seguridad ninguna de que se den alguna vez hombres que sepan todas las lenguas europeas, vivas o de otra clase»[199].

Es ésta una de las pocas —poquísimas— cuestiones filosóficas en las que me permito disentir de mi maestro, y por ello trataré de justificar, con todo el cuidado necesario, mi discrepante actitud, que se refiere no solo a la dimensión intensiva, sino a la extensiva también, de los dos conceptos comparados en el ejemplo en cuestión, y de todos cuantos se encuentran en situación esencialmente igual a la de ellos.

α) Por lo que toca a la dimensión intensiva, el fundamento de mi discrepancia es el ya señalado en mi crítica a la manera en que Bolzano y Menne hacen uso del ejemplo en cuestión. Insisto: el concepto «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas» no es realmente más comprehensivo, sino menos, que el concepto «hombre que entiende todas las lenguas europeas», ya que el primero puede predicarse del segundo, y no al revés; pero ahora añado una explicación complementaria, que me parece oportuna, acerca de los tres modos de relación interconceptual que se dan, respectivamente: primero en «lengua europea» y «lengua europea viva»; segundo, en «todas las lenguas europeas» y «todas las lenguas europeas vivas»; y, tercero, en «hombre que entiende todas las lenguas europeas» y «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas». Estos tres modos deben ser cuidadosamente distinguidos, aunque el primero y el tercero tengan en común el hecho lógico de que los conceptos comparados son unívocos y distributivos, uno de los cuales es predicable del otro, mientras que en el tercero de esos modos de relación interconceptual se comparan conceptos unívocos colectivos, ninguno de los cuales se predica del que con él se empareja.

a) «Lengua europea» y «lengua europea viva» se comportan entre sí de tal manera que el concepto «lengua europea viva» tiene más comprehensión que el concepto «lengua europea», puesto que este es predicable de aquél, como quiera que hace falta ser lengua europea para ser lengua europea viva, y no a la inversa. Y quizá esté aquí el motivo de que Bolzano y Menne, por un lado, y Palacios por otro, afirmen que «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas» tiene más comprehensión que «hombre

que entiende todas las lenguas europeas».

β) Por su parte, los conceptos de índole colectiva «todas las lenguas europeas» y «todas las lenguas europeas vivas» forman una pareja que se encuentra en la misma situación que cualquier otra pareja de conceptos unívocos colectivos, ninguno de los cuales se predica del otro y, en consecuencia, ninguno tiene menos, ni tampoco más, comprehensión que el enfrentado a él. Pues decir que todas las lenguas europeas vivas son todas las lenguas europeas es tan falso como decir que todas las lenguas europeas son todas las lenguas europeas vivas.

γ) En el par de conceptos «hombre que entiende todas las lenguas europeas» y «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas» el concepto expresado con una palabra más es realmente menos comprehensivo que el expresado con una palabra menos, dado que aquél, según quedó ya explicado, es predicable de este; y afirmo que ello se debe a que para ser hombre que entiende todas las lenguas europeas es menester ser hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas. Y adviértase que aquí la situación es exactamente la inversa de la del par de conceptos «lenguas europeas» y «lenguas europeas vivas», donde el concepto expresado con más palabras tiene más comprehensión que el expresado con menos.

b) En lo que atañe a la dimensión extensiva, Palacios se apoya en la tesis sustentada también por A. Pfänder, según la cual la extensión de los conceptos llega hasta las especies ínfimas o últimas, no a los individuos, por cuanto estos tienen notas inesenciales que impiden decir con certidumbre lógica si la extensión de un concepto es mayor, o menor, que la de otro[200]. Todo esto es verdad si al hablar de los individuos se está pensando en los efectivamente existentes, pero no si se piensa en los posibles con, o sin, existencia efectiva. Es verdad, por ejemplo, que no podemos saber con certidumbre lógica si el número de los individuos humanos negros efectivamente existentes es, o no es, inferior al de todos los individuos humanos con efectiva existencia, ya que podría ocurrir que en alguna ocasión hubieran llegado a extinguirse todos los hombres no negros, en cuyo caso «hombre negro» y «hombre» tendrían la misma extensión. Pero también es verdad, y lo sabemos con certeza lógica, no empírica, que para ser hombre no es necesario ser negro, y en esta no necesidad se apoya la afirmación de que la cantidad de individuos humanos posibles es superior a la de los posibles seres humanos negros.

Si se objetase afirmando que es ilimitada la cantidad de los hombres posibles e igualmente ilimitada la de los posibles hombres negros, la réplica consistiría en advertir que cuando se trata de infinitos que no lo son de una manera absoluta *(simpliciter),* sino solo de un modo relativo *(secundum quid),* cabe que uno de ellos sea superior al otro. Lo imposible, tratándose de infinitos, es, por un lado, que haya dos que lo sean de una manera absoluta (cada uno de ellos impediría que el otro fuese absoluto) y, por otro lado, que lo infinito absoluto no sea mayor que lo que solo de una manera relativa es infinito. (Una muestra de cómo un infinito relativo es superior a otros infinito relativo nos la da la necesidad de que la ilimitada serie que comprende tanto los números pares como los impares sea mayor que la ilimitada serie integrada únicamente por los pares, y mayor que la serie, ilimitada también, donde entran los impares solamente)

* * *

En resumen:

a) Dentro del ámbito de los conceptos trascendentales la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión no es aplicable, pues todos los conceptos de este orden son equivalentes entre sí, lo cual basta para excluir la posibilidad de que se den entre ellos diferencias en lo concerniente a la extensión (todos son igualmente extensos).

b) Cuando uno de los conceptos comparados es trascendental y el otro es categorial, el canon de la inversa habitud entre la comprehensión y la extensión se cumple porque desde el punto de vista de la predicabilidad, el concepto trascendental es tomado en su comprehensión explícita (siempre menor que la comprehensión de cualquier concepto categorial).

c) En las parejas de conceptos categoriales análogos no cabe que uno de ellos desborde extensiva o intensivamente al otro, porque ninguno tiene una determinación unificante incluible, por su extensión, o por su comprehensión, en la que el otro posee.

d) Si en una pareja de conceptos categoriales uno es unívoco y el otro es análogo, ninguno de ellos tiene una comprehensión, o una extensión, superior a la del otro, pues ni el unívoco es subsumible en el análogo, ni el análogo en el unívoco. (Adviértase que se trata de conceptos coincidentes en ser categoriales. Muy distinta es la situación cuando un concepto es categorial y unívoco, siendo el otro un concepto análogo trascendental, como quiera que esa situación se asimila a la consignada en el apartado b) de este resumen).

e) No en todo par de conceptos unívocos distributivos es aplicable la ley de la inversa habitud de la comprehensión y la extensión, sino solo en aquellos donde uno de los conceptos es predicable del otro con predicación irreversible. (Desde luego, no es este el caso de los conceptos entre sí equivalentes).

f) En casos tales como el de los conceptos «hombre que entiende todas las lenguas europeas» y «hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas» el segundo tiene menos comprehensión, y no más que el primero (a pesar de expresarse con un término más), por predicarse de él con predicación irreversible.

§ 4. Ilicitud, frente a licitud, de que los conceptos representativos de poseedores de formas se prediquen de esas mismas formas que poseen

A quienes incluyen en sus conocimientos lógicos únicamente los suministrados por la lógica matemática o simbólica, el enunciado que da título a este § 4 podrá quizá parecerles un perfecto galimatías; y, sin embargo, la tesis que con él se trata de expresar es un efectivo hallazgo lógico, ya conocido en el pensamiento medieval, si bien los términos de los que este se vale para expresarlo son literalmente diferentes de los que aquí utilizo con ese mismo fin, por más que en definitiva equivalgan a ellos. —Las

siguientes explicaciones probarán esa equivalencia y harán ver asimismo la corrección de la disyuntiva formulada en este § 4:

a) Con la expresión «conceptos representativos de poseedores de formas» designo los que un buen número de lógicos de la Escuela denominan *concretos* en el sentido de que no representan formas separadas —abstraídas— de los seres en que se dan, sino esos mismos seres justamente en cuanto provistos de las formas correspondientes y denominados como tales. Así, *v.gr.,* en oposición al concepto «blancura», calificado de abstracto en tanto que abstraído —separado— de aquello en lo que está dado este color, el concepto «blanco» es concreto en la acepción de representativo de cualquier ser poseedor de blancura y denominado, en cuanto tal, por ella. Lo mismo puede decirse, por ejemplo, del concepto «justo», en tanto que calificable de concreto en oposición al abstracto «justicia», o del concepto «triángulo» como concreto opuesto al abstracto que es «triangularidad»[201].

b) Todos los ejemplos aducidos en el apartado anterior se refieren únicamente a conceptos categoriales, mas también a propósito de los conceptos trascendentales puede hacerse la distinción entre los concretos, es decir, los no representativos de formas mentalmente separadas, sino de los poseedores de esas formas en tanto que las poseen, y los abstractos o representativos de esas mismas formas desconectadas de sus poseedores. Así, «ente» es concreto, y «entidad» es abstracto, y es concreto «uno» y abstracto «unidad», y «bueno», mientras que «bondad» es abstracto; etc.

c) La cuestión de si es lícito que de lo abstracto se predique lo concreto *(praedicatio concreti de abstracto)* tiene en una primera aproximación todos los visos de quedar zanjada fácilmente con una clara sentencia negativa, ni más ni menos que la cuestión de si es lícito que de lo concreto se predique lo abstracto, y no solo cuando se habla de conceptos categoriales, sino también si se habla de conceptos trascendentales[202]. Porque ni el todo puede predicarse de la parte, ni de la parte puede predicarse el todo.

d) Sin embargo, el pensamiento de Santo Tomás en este asunto no está de acuerdo con esa fácil e inmediata solución, y se basa en la diferencia, inequívocamente señalada por él, entre las formas que califica de especiales y las que denomina generales, o sea, entre las pensadas con conceptos categoriales y las pensadas con conceptos trascendentales, aunque él no las llame así[203]. Veámoslo tal como él mismo lo dice: «El comportamiento de las formas generales no es el mismo que el de las especiales. Porque en el caso de las formas especiales no cabe predicar de lo abstracto lo concreto, tal como se haría si se dijera que la blancura es blanca o que el calor es cálido. (…) Pero en el caso de las formas generales esa predicación es admisible, ya que decimos que la esencia es ente y que la bondad es buena, y que la unidad es una, etc. Y la razón de ello es que lo primordialmente aprehendido por el entendimiento es el ente, por lo cual es necesario que a todo lo aprehendido por el entendimiento le atribuya esta facultad el ser ente. Y así, cuando aprehende la esencia de algo, dice que es ente esa esencia. (…) Y puesto que hay ciertos [conceptos], como uno, bueno y otros por el estilo, que de un modo inseparable acompañan al concepto del ente, es necesario que de todo lo aprehendido se prediquen esos conceptos por la misma razón que el ente. (…) Pero

blanco, por ser especial, no acompaña, de un modo inseparable, al concepto del ente, por lo cual es posible aprehender la forma de la blancura sin atribuirle el ser blanca»[204].

e) Por tanto, en lo concerniente a la *praedicatio concreti de abstracto* hay una clara divergencia entre los conceptos del orden categorial y los del trascendental. En el caso de los primeros (los que en el texto que acabamos de leer son denominados especiales) no es lícito que los conceptos representativos de poseedores de formas se prediquen de esas mismas formas que poseen, mientras que en el caso de los conceptos trascendentales (los que en el texto en cuestión son calificados de generales) es lícito que de las formas poseídas se prediquen sus poseedores justamente en tanto que poseedores de ellas.

f) Esta tesis concuerda con la versión que del mismo pasaje de santo Tomás hace J. A. Aertsen: «(…) aquí tenemos que distinguir entre formas especiales y formas generales. En el caso de las últimas es posible predicar de un término abstracto un término concreto. Podemos decir 'la esencia es ente', 'la bondad es buena' o 'la blancura es ente'. La razón es que el ente es lo que primero cae bajo el entendimiento. Todo lo que aprehendemos lo aprehendemos, por tanto, como 'ente' y, en consecuencia, como 'uno', 'verdadero' y 'bueno', ya que estos términos son convertibles con 'ente'. A ello se debe la posibilidad de que 'ente' y los otros tres *concreta* se prediquen de *abstracta.* Esto no vale, sin embargo, para las formas especiales porque no son trascendentales, no se siguen inseparablemente del concepto de ente»[205].

g) Los conceptos trascendentales abstractos (entidad, unidad, etc.) no se comportan con sus respectivos concretos como la parte se comporta con el todo al cual pertenece, lo cual se explica en virtud de que en cualquier todo, lo mismo que en cualquier parte, se encuentra dado lo trascendental[206]. Juan de Sto. Tomás lo hace ver de una manera bien explícita: «(…) cualquier parte es inferior al todo, salvo que sea trascendental, porque entonces está embebida en cualquier todo y en cualquier parte, y así no se comporta como parte respecto de lo concreto»[207].

h) Hay una excepción, y solo una, a la regla según la cual es lícito predicar de los abstractos categoriales los concretos categoriales también, y esa excepción la constituye el caso de la cantidad extensiva. «(…) la cantidad —afirma Juan de Sto. Tomás—, incluso sin poseedor, tiene partes, como consta en la Eucaristía; ahora bien, lo que tiene partes se dice extenso y cuanto, y de esta suerte es lícito predicar de la cantidad el ser cuanta»[208]. —Desde el punto de vista de la filosofía -*i.e.,* con independencia del misterio eucarístico—, el enunciado «la extensión es extensa» es irreprochable, ya que toda extensión, por muy pequeña que fuere, es divisible en partes extensivas, pues para la verdad de lo contrario sería preciso que alguna extensión estuviera formada por inextensiones[209].

i) En suma: por lo que atañe a la predicación que atribuye a una forma aquello que la posee, la divergencia entre los conceptos del orden categorial y los del orden trascendental consiste en que dentro del ámbito de los conceptos categoriales esa predicación es *lícita únicamente* cuando se trata del caso de la cantidad, mientras que en el ámbito de los conceptos trascendentales es *lícita en todos los casos,* sin ninguna excepción. La tesis mantenida por Santo Tomás en *De Verit.,* q. 21, a. 4, ad 4 no puede

calificarse de enteramente correcta, por cuanto en ella el *excepcional* caso de la cantidad extensiva no está tomado en consideración.

§ 5. LA EQUIVALENCIA EN EL ORDEN CATEGORIAL ES DIVERGENTE DE LA EQUIVALENCIA EN EL ORDEN TRASCENDENTAL

El hecho lógico de que la equivalencia entre conceptos no se dé solamente en el orden categorial, sino asimismo en el trascendental, es compatible en principio con la posibilidad de que el modo según el cual se presenta la equivalencia en el plano de los conceptos categoriales sea distinto del modo en que la equivalencia aparece dentro del plano de los conceptos trascendentales. Ahora bien, la diversidad de las formas de la equivalencia según se trate, respectivamente, de conceptos categoriales o de conceptos trascendentales, sobrepasa los límites de una pura y simple posibilidad compatible, en principio, con el mencionado hecho lógico. Ella misma es un hecho lógico a su vez, tal como sin duda lo acreditan las siguientes observaciones:

a) La equivalencia entre conceptos categoriales no es la de todos ellos entre sí. *V.gr.,* entre el concepto de la sustancia y el concepto del accidente no se da equivalencia alguna. Sus extensiones difieren porque las realidades, todas ellas finitas, de las cuales se predica lícitamente la índole categorial de la sustancia[210] son diferentes de las realidades, limitadas también, de las que lícitamente se predica la índole del accidente. —Para que entre todos los conceptos categoriales se diese la peculiar propiedad denominada equivalencia lógica, sería preciso que ninguno de ellos excluyera de su extensión ni un solo caso de posible entidad real finita, lo cual conviene únicamente a los conceptos de carácter trascendental, *i.e.,* a los que incluyen en su extensión no solo todos los casos de lo real finito, sino también el caso de la infinita realidad de lo Absoluto. —El ejemplo aducido, el del concepto de la sustancia frente al del accidente, basta para hacer ver que no todo concepto categorial equivale a cualquier concepto que tampoco sea trascendental, y es prácticamente inagotable la serie de los ejemplos que corroboran esta negación. Sin embargo, la prueba mediante ejemplos no alcanza a la raíz del hecho lógico del cual nos estamos ocupando, ni esta raíz se alcanza mientras queda sin advertir que *ningún* concepto categorial puede resultar equivalente a *todos* —uno por uno— los demás conceptos categoriales. La hipótesis de la equivalencia de alguno de ellos —siquiera fuera uno y solo uno— con todos los demás es la hipótesis de la equivalencia de todos los conceptos categoriales entre sí[211], cosa absolutamente imposible por exigir que todos estos conceptos se prediquen de cualquier entidad finita, en abierta contradicción con el ser propio de lo categorial en cuanto tal.

Por su parte y en diametral oposición a los conceptos del orden categorial, los del orden trascendental son todos equivalentes entre sí. A ninguno le cabe la posibilidad de no equivaler a alguno de los demás conceptos trascendentales, dado que la extensión de todos ellos es la misma —siendo, en cambio, diversas unas de otras las correspondientes comprehensiones—, por abarcar toda posible entidad limitada, sin ninguna excepción, y

la infinita o incondicionada entidad irreductiblemente propia de lo Absoluto. Por necesidad, y no simplemente de hecho, todos los conceptos trascendentales que no son el del ente mismo coinciden con él en lo que atañe a la dimensión extensional —a pesar de las diferencias en la dimensión comprehensiva— por comportarse al modo de propiedades lógicas del ente en tanto que ente, es decir, como conceptos de algo que no puede dejar de convenir a lo que tiene ser y cabalmente en tanto que lo posee.

Claro está que al llamar propiedad del ente a todo lo que de este se predica de un modo necesario, aunque no tautológico, se hace uso de un término, el de «propiedad», originariamente habitual solo en la lógica de los predicables porfirianos, que son conceptos del orden categorial. Aplicar este término en la esfera de los conceptos trascendentales que no son el del ente mismo, sino equivalentes suyos o «convertibles» con él, exige el tener en cuenta que se trata de un uso meramente analógico, donde si bien la propiedad es convertible con su poseedor o sujeto (y hasta aquí llega su innegable similitud con lo que ocurre en el orden categorial), no está, sin embargo, fuera de lo que su mismo poseedor o sujeto es en su ser esencial (en oposición a lo que conviene al porfiriano) porque fuera del ente en cuanto ente se encuentra solo la nada incondicionada o absoluta, lo que es tanto como decir que no puede encontrarse nada que efectiva y propiamente esté dotado de ser.

b) Mientras que en los conceptos categoriales entre sí convertibles las comprehensiones son transobjetualmente diferentes, las diferencias entre las comprehensiones de los conceptos del orden trascendental son pura y simplemente objetuales. —Esta misma tesis puede también formularse diciendo que las diferencias entre las comprehensiones de los conceptos equivalentes son *ontológicas* si los conceptos son categoriales, y meramente *lógicas* o, dicho con mayor exactitud, solo conceptuales, en el caso de los conceptos del orden trascendental.

Veámoslo, ante todo, en algunos ejemplos del orden categorial, distinguiendo en ellos dos grupos según se trate, respectivamente, de conceptos individuales o de conceptos universales. Dentro del primer grupo se encuadran conceptos tales como los de «lucero de la mañana» y «lucero de la tarde», o bien los de «autor de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*» y «autor de las *Novelas Ejemplares*». La diferencia entre la comprehensión de «lucero de la mañana» y la comprehensión de «lucero de la tarde» no es meramente lógica o conceptual, sino ontológica, porque mañana y tarde se diferencian ontológicamente, no según una distinción meramente conceptual. Y otro tanto se ha de reconocer para la diferencia entre la comprehensión de «autor de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*» y «autor de las *Novelas Ejemplares*», puesto que estas dos obras se distinguen realmente y no tan solo como dos conceptos (vale decir, difieren *secundum esse* y no tan solo *secundum rationem,* aunque también para cada una hay un concepto distinto del de la otra).

Para el grupo de los conceptos categoriales equivalentes que son universales pueden servir de muestra los de «triángulo equilátero» y «triángulo equiángulo», o bien los de «animal capaz de conocimiento suprasensitivo» y «animal capaz de reír». La comprehensión de «triángulo equilátero» difiere ontológicamente de la de «triángulo

equiángulo», ni más ni menos que porque lado y ángulo difieren ontológicamente y no como se distinguen los conceptos de algo uno y lo mismo. *(Secundum esse,* triángulo equilátero y triángulo equiángulo se identifican, mientras que lado y ángulo difieren *secundum esse,* además de diferir *secundum rationem).* Y, por su parte, la comprehensión del concepto «animal capaz de conocimiento suprasensitivo» y la de «animal capaz de reír» difieren asimismo, ontológicamente, dado que si bien el ejercicio de la capacidad de conocimiento suprasensitivo es necesario para el ejercicio de la capacidad de reír, el segundo no es necesario para el primero.

Entre los conceptos categoriales equivalentes que son individuales, por un lado, y, por otro, los categoriales equivalentes que son universales, hay una cierta divergencia por lo que atañe al modo en que las comprehensiones se distinguen. En ambos casos las comprehensiones difieren ontológicamente, como acabamos de ver, pero en los equivalentes singulares ninguno de los dos elementos determinativos de la diferencia entre las comprehensiones está incluido en el otro, mientras que en el caso de los equivalentes que son conceptos universales uno de los dos elementos determinativos de la diferencia entre las comprehensiones está incluido en el otro elemento, *i.e.,* en su misma esencia. Así, «mañana» y «tarde» —que son, en definitiva, los elementos determinativos de la diferencia entre la comprehensión de «lucero matutino» y la de «lucero vespertino»— se comportan entre sí de tal manera que ni el primero se incluye en el segundo, ni tampoco el segundo en el primero. Y lo mismo puede observarse a propósito de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* y las *Novelas Ejemplares*, por tratarse de obras entre sí diferentes en su ser (aunque coincidan en su autor) y de tal modo que ni la primera está incluida en la esencia de la segunda, ni la segunda en la esencia de la primera. —Por el contrario, la relación entre lado y ángulo consiste en que ángulo incluye a lado, aunque no a la inversa; y la relación de «capaz de conocimiento suprasensitivo» y «capaz de reír» consiste en que «capaz de reír» incluye a «capaz de conocimiento suprasensitivo», y no al revés.

De todo lo aquí advertido acerca de los conceptos categoriales equivalentes que son individuales resulta que su equivalencia o mutua convertibilidad es solo fáctica *(per accidens),* no necesaria *(per se),* en el sentido de que, por ejemplo, ser-lucero-matutino no exige ser-lucero-vespertino, ni a la inversa, como tampoco ser-autor-de-*El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* exige ser-autor-de-las-*Novelas Ejemplares*, ni al revés. En cambio, la equivalencia entre conceptos categoriales universales es necesaria *(per se),* no meramente fáctica *(per accidens)* de tal modo que, por ejemplo, ser-triángulo-equiángulo exige ser-triángulo-equilátero, y ser-capaz-de-reír exige ser-capaz-de-conocimiento-suprasensitivo.

El caso de la equivalencia entre conceptos del orden trascendental coincide con el de la equivalencia entre conceptos categoriales universales por ser también el caso de una equivalencia necesaria, pero ello no iguala enteramente a los dos casos, porque las comprehensiones de los conceptos trascendentales difieren entre sí de una manera puramente lógica, no ontológica, según arriba se dijo y ahora vamos a demostrar. En efecto, dentro de la comprehensión de cada uno de los conceptos relativos a propiedades

del ente en cuanto tal está incluida la comprehensión del concepto mismo del ente, puesto que fuera de «lo que tiene ser» se encuentra solo el absoluto no-ser, la nada incondicionada o absoluta, que no es, ni puede ser, un ente auténtico, sino una pura y simple ficción lógica sin ningún fundamento *in re*[212]*;* pero, a su vez, la comprehensión de cada uno de los conceptos de las propiedades comunes a todos los entes está incluida en la comprehensión del concepto del ente en cuanto tal, y no solo en potencia, sino en acto, aunque de un modo implícito y como fundida con las de los conceptos de las otras propiedades trascendentales[213]. De ahí la imposibilidad de que sean ontológicas —y la necesidad de que solo tengan un valor meramente lógico, solo conceptual— las diferencias entre las comprehensiones de los conceptos predicables de todo ente sin ninguna excepción.

La afirmación del valor meramente lógico de las diferencias entre las comprehensiones de los conceptos equivalentes que pertenecen al orden trascendental no lleva consigo la negación de que esas diferencias carezcan de todo apoyo transobjetual o fundamento *in re.* En el lenguaje de la más aguda y elaborada teoría de las distinciones, se ha de decir que las comprehensiones en cuestión difieren unas de otras con distinción virtual menor, *i.e.,* con una distinción de razón, no real, justificada por un fundamento transobjetual imperfecto, opuestamente a lo que se observa en la distinción virtual mayor, la cual tiene su justificación en un fundamento *in re* que es perfecto. Aquí los términos «perfecto» e «imperfecto» están usados con el mismo sentido en que se toman al oponer entre sí la abstracción perfecta y la imperfecta, según que lo abstraído se contenga en potencia o, por el contrario, en acto (si bien solo de un modo implícito) en aquello de lo cual lo separamos.

Por lo demás, se ha de tener presente que el fundamento de la distinción virtual menor no es calificado de imperfecto en sí mismo, sino relativamente a la abstracción que nos lo hace posible. Considerado en sí mismo, lejos de adolecer de imperfección, ese fundamento es la propia riqueza del ente en tanto que ente por incluir en acto (aunque no en forma explícita) toda clase de perfecciones, una sobreabundancia que no puede quedar captada en un solo o único concepto por el limitado entendimiento del hombre. Y hay en ello un paralelismo lógico evidente[214] con el modo en que entre sí son equivalentes los atributos divinos. También estos atributos se distinguen unos de otros con distinción virtual menor, cuyo fundamento (imperfecto solo en relación a la posibilidad de abstraer que nos permite) es la infinita riqueza de la propia entidad de Dios, inabarcable, por nuestro limitado entendimiento, con la aprehensión de cualquiera de las perfecciones divinas, a pesar de que todas ellas son realmente idénticas entre sí, aunque el *logos* humano se limita a enlazarlas en calidad de mutuamente equivalentes.

---

[129] § 3, *circa finem.*

[130] Véase el comienzo de la Primera Parte.

[131] Ello no era preciso para el estudio de las coincidencias, llevado a cabo en el Capítulo III.

[132] Sobre este punto cabe insistir en el examen de la propiedad trascendental denominada «algo». Por ahora, para los fines a los que este Preámbulo se ordena, puede bastarnos lo que ya aquí se ha dicho.

[133] Relativa por ser solo analógica, no unívoca, según veremos, con el detenimiento necesario, en el § 2 de este mismo Capítulo.

[134] J. Gredt lo usa expresamente. Cf. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* Ed. 10ª recogn., Herder, Frib.-Barc., 1953, n. 621. *St. qu.* 1 y n. 626. *St. qu.*

[135] Para la cuestión de si el ente —y también lo uno— es un género o no lo es, nada nos importa aquí el contexto, pues este es la discusión de si los géneros son, o no son, principios, lo cual en ningún caso es decisivo para que sea, o no sea, un género el ente (y, con él, lo uno), mientras que el serlo, o no serlo, resulta, en Aristóteles, determinante para dar respuesta a la pregunta de si los géneros son principios.

[136] «οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν: ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἑκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἑκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἴδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὑτοῦ εἰδῶν, ὥστ᾽ εἴπερ τὸ ἓν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὂν οὔτε ἓν ἔσται », *Met.,* 998 b 22-28.

[137] Dada la trascendentalidad que Aristóteles le atribuye, la idea de lo uno equivale, sin duda, a la del ente y ha de tener, por tanto, su mismo estatuto lógico extensional.

[138] Aquí seguramente hay una errata, que desde luego no deja de serlo por repetirse en ediciones distintas. Aristóteles no dice «las especies sin el género», sino «las especies del género» (τὰ εἴδη τοῦ γένους), y Guillermo de Moerbeke dice «especies», sin más, de modo que el añadido «sine genero» no es algo de lo cual deba considerarse responsable el traductor seguido por Sto. Tomás. Y a ello se ha de añadir que, al final de su glosa, el propio Sto. Tomás atribuye correctamente a Aristóteles la negación de la posibilidad de predicar de las diferencias propias del género las especies (no «las especies sin el género», cosa que es un puro y simple absurdo, ya que el género va incluido en la especie como parte determinada o potencial).

[139] «Quia cum differentia addita generi constituat speciem, de differentia praedicari non potest nec specie sine genere, nec genus sine specie. Quod autem species de differentia praedicari non possit, patet ex duobus. Primo quidem, quia differentia in plus est quam species, ut Porphyrius tradit. Secundo quia cum differentia ponatur in definitione speciei, non potest species praedicari per se de differentia, nisi intelligendo quod differentia esset subiectum speciei, sicut numerus est subiectum paris, in cuius definitione ponitur. Hoc autem non sic se habet, sed magis differentia est quaedam forma speciei. Non ergo possit species praedicari de differentia nisi forte per accidens. Similiter etiam nec genus per se sumptum potest praedicari de differentia praedicatione per se, quia differentia non participat genus, ut dicitur in quarto *Topicorum.* Nec etiam differentia ponitur in definitione generis; ergo nullo modo per se genus praedicatur de differentia. Praedicatur de eo quod habet differentiam, id est de specie, quae habet differentiam in actu. Et ideo dicit quod de propriis differentiis generis non praedicatur species, nec genus sine speciebus, quia scilicet genus praedicatur de differentia secundum quod sunt in speciebus. Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et unum, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera», *In Met.,* n. 433.

[140] «Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei; sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus», *Sum. cont. Gent.,* I, 25.

[141] «Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia», *Sum. Theol.,* I, q. 3, a. 5.

[142] Aquí no habla santo Tomás de esencia, sino de definición, pero en este caso, como en otros, ha de entenderse por definición —de una manera traslaticia— la esencia: lo que se da a conocer mediante la fórmula empleada al definir cuando esto es posible, lo cual no ocurre si se trata de los géneros supremos y en algunas otras ocasiones, todas ellas determinadas por la lógica general y que ahora no hacen al caso.

[143] Las diferencias de índole negativa —*v.gr., «*inanimado», «no sensitivo», «irracional»— quedan pensadas como si fuesen auténticas posiciones, por lo cual son entes de razón, es decir, datos intelectuales concebidos —no juzgados— en calidad de entes.

[144] «Tout est conçu dans l'être. Chaque concept particulier est taillé dans l'idée de l'être», cf. P. de Munnick: «L'idée de l'être», en *Revue néosc. de Philosophie,* 31 (1929), p. 199.

[145] «Chaque fois que nous concevons quelque chose, nous concevons l'être tout entier, dans lequel nous découpons un être spéciale», *Op. cit.,* p. 201.

[146] «(…) licet qui concipit ens ut sic, non concipiat substantiam aut accidens explicite, et sub expresso conceptu substantiae, aut accidentis, concipit tamen substantiam et accidens implicite et sub conceptu entis, in quo proportionantur». Cf. Araujo, *Op. cit.,* p. 492.

[147] «Die Identität der Begriffe im analytischen Urteil kann entweder eine *ausdrückliche (explicita)* oder eine *nicht-ausdrückliche (implicita)* sein. Im ersten Falle sind die analytischen Sätze *tautologisch.* Anmerkung 1. Tautologische Sätze sin *virtualiter* leer oder *folgeleer;* denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch. (…) *Implicite* identische Sätze sind dagegen nicht folgeó oder fruchtleer, denn sie machen das Prädicat, welches im Begriffe des Subjects unentwickelt *(implicite)* lag, durch *Entwicklung (explicatio)* klar», *Logik,* ed. cit., p. 111.

[148] «Et istae abstractiones melius cognoscuntur per suum oppositum, quod est *contractio.* Quando enim conceptus aliquis abstractus, *v.gr.* animal vel homo, indiget, ut contrahatur, additione alicuius extranei, id est, de quo illud abstractum non praedicatur, tunc illa abstractio facta est per exclusionem huius contrahentis, sicut animal indiget, ut contrahatur rationali, de quo animal non praedicatur. (…) Quando vero conceptus abstractus non indiget ut contrahatur additione alicuius extranei, sed aliquo, de quo ipsum abstractum praedicatur, talis abstractio non est per exclusionem illius, sed per non explicationem eius, licet actu illud includat, in confuso tamen; sicut ens ut contrahatur ad substantiam vel accidens aut vivens aut corpus, indiget aliquo, quod etiam est ens et de quo praedicatur ens et consequenter non est extraneum ab ente. Talis contractio non fit per additionem, et consequenter abstractio entis non per exclusionem, sed solum per non explicationem inferioris, includendo tamen illud in confuso», *Op. cit.,* I, p. 494.

[149] «If the Impressions follow one another slowly, so that they may be severally perceived, there is made a distinct Sensation of all the Colours one after another in a continual Succession. But if the Impressions follow one another so quickly, that they cannot be severally perceived, there anseth out of them all one common Sensation, which is neither of this Colour alone nor of that alone, but hath it self indifferently to'em all, and this is a Sensation of Whitness», *Optics*, Based of the fourth Edition, 1730, Dover Publications Inc., New York, 1952, p. 141.

[150] La «incomunicación de los géneros», atribuida a Aristóteles por Ortega, solo se puede explicar —habida cuenta de la sagacidad del pensador español en otras ocasiones— por un deficiente o irreflexivo conocimiento de la doctrina aristotélica según la cual el ente se predica de todas sus determinaciones, también de las genéricas por tanto, y así todos los géneros tienen en común lo significado por el término «ente» (en lo cual, por consiguiente, comunican unos con otros). Es indudable que la abstracción del ente plantea dificultades no livianas pero que solo son insuperables para quienes por una especie de rutina o pereza se empeñan en abordarlas desde el punto de vista de la lógica propia de los conceptos categoriales unívocos. (Cf., para las ideas orteguianas sobre este asunto, *Obras Completas de Ortega,* vol. VIII, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid, 1983, pp. 225-236).

[151] Ninguna tautología puede llevarse a cabo incorrectamente, por lo cual no es posible para la predicación tautológica ninguna de las reglas que propone la lógica en cuanto arte o técnica de la corrección del pensar.

[152] Aunque es bien cierto que únicamente en la predicación no tautológica, la calificada de formal, el predicado determina al sujeto —análogamente a como la forma determina a la materia—, no por ello la predicación tautológica deja de comportarse como una auténtica proposición o enunciación, lo cual exige que lo que en ella funciona como predicado sea efectivamente predicable de lo que entonces hace de sujeto lógico o de atribución.

[153] «Ens est universale, ut patet quod praedicatur in quid de rebus universis, tamen non continetur sub aliquo eorum quinque: quia maxime esset genus, quod in praedicamentis apparebit esse falsum», *Op. cit.,* p. 47.

[154] «Conceditur ens non est aliquid horum quinque praedicabilium, (…) sed disputatio est de nomine, an sit dicendum universale, et forsitan melius appellatur praedicatum trascendentale, sed de hoc in praedicamentis, c. 4».

[155] «Licet analogum praedicatur de pluribus, non tamen simpliciter et uno modo, sed partim uno, partim diverso. Unde non est universale simpliciter, sed secundum quid, id est, modo proportionali, et ita excluditur ab universale simpliciter», *Op. cit.,* p. 378 b 24-31.

[156] «Analogum non est simpliciter universale, sed reductive, quia non dicit praedicatum simpliciter unum, sed partim unum, partim diversum. Definitio autem universalis est, quod est unum in multis; ergo sicut deficit a ratione unitatis, ita ratione universalitatis simpliciter», *Ibidem,* p. 380 b 9-17.

[157] «Ens autem non est *universale,* sed *trascendens,* quia complectitur genera et rationes diversae; dicitur enim ens de substantia et de quantitate et de qualitate, de Deo et creaturas, de ente reali et de ente rationis (…)», cf. *De Analogia,* c. 4, I c, CSIC, Madrid, 1972, vol. IV, p. 1716.

[158] En esta tesis se ha de sobreentender que la predicabilidad de que se trata es la no tautológica, *i.e.,* la correspondiente a la predicación formal.

[159] «Inter conceptus universales analogos notandi sunt conceptus *trascendentales,* qui trascendunt omne genus; exhibent enim aliquod, quod convenit simpliciter *omnibus* rebus, sed *analogice, Op. cit.,* vol. I, n. 13.

[160] «Divisio universalis in quinque praedicabilia est *adaequata», Op. cit.,* vol. I, n. 142.

[161] «Praedicatum enim quodlibet aut significat essentiam (praedicatum essentiale) aut aliquod adveniens essentiae (praedicatum accidentale). Si praedicatum significat essentia, vel significat totam essentiam *—species—* vel partem essentiae, sive materialem (potentialem) *—genus—,* sive formalem (actualem) *—differentia—.* Si praedicatum significat aliquid adveniens essentiae, hoc est autem necessario adveniens *—proprium—,* aut contingentes *—accidens— (i.e.* accidens contingens seu accidens stricte et simpliciter dictum», también en el mencionado n. 142.

[162] Así, las quiddidades paradójicas (como el centauro, el círculo cuadrado, la sirena, etc.) son *especies* del ente de razón, siendo asimismo *otras especies* de él las relaciones de razón y las negaciones.

[163] La de mayor alcance es la del género, siempre necesariamente restringido, por muy amplia que pueda ser la correspondiente extensión o esfera de aplicabilidad.

[164] «Aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas, et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes, quae partim sunt diversae, et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur, et illud dicitur analogice praedicari, id est proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illum unum refertur», *In Met.,* n. 535.

[165] El modo en que las palabras se predican (entiendo por ello la manera en que las usamos como designativas de los miembros de una pluralidad) puede ser unívoco, equívoco o análogo, según lo hace ver santo Tomás, pero el modo en que los conceptos se predican (y, en rigor y en definitiva solo se predican los conceptos, no las palabras mismas en cuanto tales, salvo en una forma tautológica) no pueden ser equívocos en la estricta acepción en que lo es, *v.gr;* el vocablo «perro», porque los conceptos, en oposición a las palabras, no son signos convencionales, sino naturales.

[166] «Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens, vel proprium», *Cont. Gent,* I, 32.

[167] *Op. oxon.*, I, dist. 1, 3 y 8.

[168] «Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certe est univoce non praedicari; nam prius in definitione posterioris includitur, sicut substantia in definitum accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile», *Con. Gent.,* I, 32, al final.

[169] «(…) id quod praedicatur de suis inferioribus secundum prius et posterius non est univocum; at ens de substantia et accidente secundum prius et posterius praedicatur; *ergo.* Maior patet: quia cum ratio univoca sit adeo una, ut expers sit totius diversitatis, repugnat illi ordo prioris et posterioris. Minor autem probatur. Nam tota entitas accidentium dependet a substantia, et participat rationem entis dependenter ab illa (…)», *Op. cit.,* p. 402.

[170] Incluso en el caso de que lo pensado sea, a su vez, una pluralidad de conceptos, la analogía de desigualdad le podrá convenir en tanto que lo pensado es esa pluralidad, no el concepto que se comporta como representación o imagen de ella.

[171] De ahí que tras haber hablado de la desigualdad entre los individuos de una y la misma especie, J. García

López afirme con pleno acierto: «En segundo lugar, hay una desigualdad entre las distintas especies de un mismo género próximo, o entre los distintos géneros inferiores de un género remoto o último. (…) No obstante, hay que reconocer que en virtud de la abstracción se mantiene una 'intención' o concepto común, que se aplica igualmente a todas las especies o los géneros inferiores. Por eso, aquí la desigualdad es solo real, pero no lógica; se da entre las distintas especies o los distintos géneros en tanto que existen en la realidad, pero sin que dicha desigualdad afecte a la noción común tal y como se da en la mente. Pues bien, este tipo de desigualdad es el que funda la analogía de desigualdad, en la cual lo significado por el nombre común designa aquí una formalidad lógicamente común, pero realmente diversificada», en *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976, pp. 45-46.

[172] *V.gr.,* «capaz de asombro» se predica de todos los individuos de la especie humana con la misma univocidad con que ésta se dice de ellos, y es solamente extraconceptual la analogía de desigualdad que le concierne en tanto que convertible con la especie de los seres humanos.

[173] Por lo mismo, los *conceptos* de accidentes predicables son, por necesidad, presupositivos o implicativos de conceptos de accidentes predicamentales. Por ejemplo: sin el concepto de la salud sería imposible el concepto de sano y sin el de la prudencia el de prudente, y sin el de la blancura el de lo blanco, y sin el de la igualdad el de lo igual; etc., etc.

[174] Así, mientras que la salud no se predica de ningún animal (pues ningún animal es la salud, por muy sano que esté), ocurre, en cambio, que sano se predica de todos los animales que no se encuentran enfermos; y mientras que la prudencia no se predica de ningún hombre (ya que ningún hombre es la prudencia, por mucho que abunde en ella), la índole de prudente se predica de todo hombre dotado de esa virtud; etc.

[175] La analogía de desigualdad les afecta de un modo impropio: solamente en razón de los objetos que mediante ellos pensamos de una manera unívoca.

[176] «Aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum et non secundum esse, et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, sed tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius, non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem, et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus (…) Vel secundum intentionem et secundum esse, et hoc est quando neque parificantur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente, et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis», *In I Sent.,* Dist. 19, 5 a 2, ad 1.

[177] «En torno a un famoso texto de santo Tomás», en *Sapientia* (1943), n. 29, p. 191.

[178] Esta clasificación es la más completa y rigurosa entre todas las que conozco. En ella quedan recogidos los aciertos, y superados los defectos, de las enseñanzas de Cayetano y de Suárez sobre la analogía.

[179] «Aliquid nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo, proprie, alio modo per similitudinem. Proprie quidem communicabile est, quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis. Per similitudinem autem communicabile est, quod est commune secundum aliquid eorum quae includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen leo proprie communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen leo, per similitudinem vero communicabile est illis qui participant aliquid leoninum ut puta audaciam vel fortitudinem, qui metaphorice leones dicuntur», *Sum. Theol.,* I, q. 13, a. 9.

[180] El ente y todas las determinaciones que en cuanto tal le atañen no se atribuyen de una manera impropia a ningún ente posible.

[181] «Inhalt und Umfang eines Begriffes stehen gegen einander in Umgekehrten Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff *unter* sich enthält, desto weniger enthält er *in* sich», *Logik* (Jäsche), Allgemeine Elementallehre, § 7, ed. cit., p. 95.

[182] Así como el 6 no es un 5 aumentado, ni el 5 un 6 disminuido, tampoco el concepto «animal racional» es el concepto «animal» aumentado en su comprehensión y disminuido en su extensión; ni el concepto «animal» es el concepto «animal racional» disminuido en su comprehensión y acrecentado en su extensión.

[183] Pienso que esta condición no puede dejar de estar cumplida por L. E. Palacios cuando dice: «Los lógicos han observado que cuando crece la extensión de un concepto, disminuye la riqueza de la naturaleza abstracta, de

eso que llaman la comprehensión del concepto, y viceversa. 'Cubrecabezas" es concepto más extenso que 'boina', porque abarca la boina, pero además se extiende al sombrero, al solideo, al casco y a todo lo que sirve para tocarnos; en cambio, 'cubrecabezas' es menos rico en notas que 'boina', porque para extenderse a abarcar todas esas prendas, tiene que reducirse a no significar sino lo común a todas, y es bien poco», *Filosofía del saber,* Gredos, Madrid, 1974, p. 40. —Ninguno de los ejemplos aducidos hace ver que se trata de conceptos cuya extensión crece y cuya comprehensión se reduce, y a la inversa, pero indudablemente todos ellos pueden ser pensados *como si* tales crecimientos y reducciones se dieran.

[184] Como ya en el § 2 de este mismo capítulo se explicó, todo concepto del orden trascendental es análogo con analogía simultáneamente intrínseca y propia, y a su vez esta analogía conviene exclusivamente a los conceptos del orden trascendental.

[185] Comparado, por ejemplo, con «sano» (= lo que tiene salud, o la refleja, o la favorece, etc.), «ente» es, según su comprehensión explícita (= lo que tiene ser) intensivamente inferior y extensivamente superior, pero su comprehensión implícita (= todos los seres uno por uno, con sus correspondientes diferencias) es intensivamente superior, sin dejar de ser también superior en su dimensión extensiva.

[186] Por ejemplo, «racional» y «animal racional» se comportan entre sí, respectivamente, como la diferencia específica y como una especie determinada por ella.

[187] *V.gr.,* «capaz de reír» y «animal» se comportan entre sí, respectivamente, como un propio (vinculado a la especie «animal racional») y un género, de tal manera que teniendo el primero menos extensión que el segundo, le excede en la comprehensión; y los dos son conceptos categoriales y unívocos.

[188] Así, por ejemplo, el concepto de «este hombre blanco» tiene, respecto del concepto «blanco» una extensión menor y una mayor comprehensión.

[189] La pluralidad de las maneras en que «sano» se predica o atribuye (como poseedor de salud, como reflejo de ella, o como algo que la conserva o la restaura, etc.) tiene, no obstante su diversidad irreductible, una cierta unidad: la referencia de todos los modos de lo sano a una y la misma determinación, que es la salud. En este sentido la salud es la determinación unificante —el centro común de referencia— en el concepto categorial y análogo que se designa con la palabra «sano». Y en ese mismo sentido es la virtud la determinación unificante del concepto categorial y análogo que se designa con el término «virtuoso», pues los diversos modos con que el concepto así designado se predica (poseedor de virtud, acto que la refleja o que contribuye, si se repite, a generarla, etc.) están todos ellos referidos a una y la misma determinación, que es la virtud.

[190] La determinación unificante del concepto categorial metafóricamente análogo que se designa con la palabra «veleta» no se incluye, ni en su comprehensión ni en su extensión, en el factor unificante del concepto categorial (metafóricamente análogo también) significado por el vocablo «león», pues aunque ambas coinciden entre sí por cuanto las dos son semejanzas en algo accidental, ninguna de ellas cubre parcialmente la extensión, ni tampoco la comprehensión, de la otra.

[191] Aunque esta aclaración pudo haber sido hecha también antes, ahora resulta especialmente oportuna, según veremos.

[192] Toda esta lista quedó ya consignada en el apartado b) de este mismo § 3. El último de los casos abarcados por esta lista no podrían admitirlo quienes niegan que en la extensión de los conceptos pueda incluirse lo individual, pero este asunto será examinado antes de poner fin al presente capítulo.

[193] En lo que atañe a la relación entre las comprehensiones, el caso de las parejas de conceptos unívocos donde uno es distributivo, mientras que en cambio es colectivo el otro, resulta idéntico al caso, ya examinado, de las parejas de conceptos unívocos distributivos donde ninguna de las respectivas comprehensiones puede predicarse de la otra. Así, «olivo» y «pinar» tienen comprehensiones de tal índole que ni «olivo» se predica de «pinar», ni «pinar» tampoco de «olivo»; y otro tanto conviene, *v.gr.,* a «abeja» y «enjambre», pues aunque los componentes del enjambre son todos ellos abejas, ningún enjambre es abeja, ni ninguna abeja es enjambre.

[194] Así, la pareja de conceptos unívocos colectivos constituida por «oveja» y «rebaño» es tal que ni la comprehensión del primero se predica de la del segundo, ni la del segundo se predica de la del primero. Y, por dar otra muestra, «ciudad» y «barrio» se comportan según sus comprehensiones de tal manera que ni «ciudad» es predicable de «barrio», ni «barrio» es predicable de «ciudad».

[195] Mi conocimiento de este ejemplo lo debo a la lectura de dos escritos de Leopoldo-Eulogio Palacios: el

Prólogo crítico a la versión española, hecha también por él (Editorial Gredos, Madrid, 1969, con tercera edición en 1979) de la obra de Albert Menne: *Einführung in die Logik,* A.G. Verlag, Bern, 1766, segunda edic., 1973) y el artículo «De habitudine inversa inter comprehensionem et extensionem conceptuum», en *Laval Theologique et Philosophique*, Les Presses de l'Université Laval, Février 1971.

[196] *Wissenschaftslehre* (Schulbach, 1887) I, § 120. También a L.-E. Palacios debo estos datos.

[197] El error de la tesis Bolzano-Menne acerca de la comprehensión de estos conceptos me lo indicó el Prof. Ángel d'Ors Lois, haciéndome ver que para ser hombre que entiende todas las lenguas europeas se exige más que para ser hombre que entiende todas las lenguas europeas vivas (y no las lenguas europeas muertas). En lo esencial, coincide con esta argumentación la que yo propongo, si bien de un modo explícito es distinta.

[198] Otro tanto se ha de afirmar si comparamos, *v.gr.,* «hombre que conoce todas las grandes ciudades andaluzas» y «hombre que conoce todas las grandes ciudades españolas». El primero puede predicarse del segundo (ya que entre las grandes ciudades españolas se encuentran las grandes ciudades andaluzas), pero también puede predicarse de «hombre que conoce todas las grandes ciudades andaluzas y desconoce todas las otras grandes ciudades españolas».

[199] Cf. el Prólogo crítico (ya aquí citado en nota a pie de página), p. 22 en la tercera edición de la versión española de la también antes citada obra de Menne.

[200] Recuérdese la parte final del texto de Palacios que ya aduje. La misma tesis vuelve a ser mantenida por Palacios en su escrito latino aparecido en el *Laval Theologique et Philosophique: «*Re autem vera, extensio conceptus generalis exhorti ex notarum non essentialium aggregatione nunquam certa evadit, saltem certitudine logica: experientia verum singularium opus est, ut noscatur utrum ratio conceptus verificetur necne in rebus singularibus. Haec autem experientia deficiens semper et fluctuans est. Idcirco in scala universalium conceptuum descendere liquet usque ad infimam speciem, modo ad limites obiectorum individualium sistamus (…)».

[201] Evidentemente, esta distinción de «concreto» y «abstracto» no tiene nada que ver con la que de ellos se hace habitualmente, pero no es menos justificable y oportuna. El *con* del «concreto» apunta a un cierto conjunto o todo, mientras que el *abs* del «abstracto» indica separación o aislamiento, según en efecto le conviene a la parte al quedar mentalmente segregada de aquello en lo cual se da.

[202] En evitación de posibles equívocos, adviértase que «concreto» y «abstracto» no están usados aquí en su acepción habitual o más frecuente, sino en la que ilustran los ejemplos de los dos apartados precedentes.

[203] Los ejemplos que alega justifican, según veremos, esta equiparación, siempre y cuando se tenga en cuenta que «general» no es lo mismo que «genérico», sino lo que se opone a lo especial (mientras que, en cambio, es especial todo lo genérico, pues nada que sea genérico se predica de todo ente).

[204] «(…) aliter se habet in formis generalibus et aliter in formis specialibus. In formis enim specialibus non recipitur praedicatio concreti de abstracto, ut dicatur Albedo est alba, vel Calor est calidus (…) Sed in formis generalibus huiusmodi praedicatio recipitur, dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, et sic de aliis. Cuius ratio est quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens, unde oportet quod cuicumque apprehensio per intellectum intellectus attribuat hoc quod est ens. Et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens (…) Et quia quaedam sunt quae concomitantur rationem entis inseparabiliter, ut unum, bonum et huiusmodi, oportet quod haec de quolibet apprehenso praedicantur eadem ratione qua ens (…) Sed album, quia est speciale, non concomitatur inseparabiliter rationem entis; unde potest apprehendi forma albedinis sine hoc quod attribuatur ei esse album», *De Verit.,* q. 21, a. 4, ad 4.

[205] «(…) we must distinguish here between special forms and general forms. In the case of the latter it is possible to predicate a concret term of an abstract one. We can say ‘essence is being’, ‘goodnes is good’, or ‘whiteness is being’. The reason is that being is what first fall upon the intellect. Everything we apprehend we apprehend, therefore, as ‘being’ an consequently as ‘one’, ‘true’ or ‘good’. That is why ‘being’ and the other three *concreta* can be predicated of *abstracta.* This does not hold, however, for the special forms, for these are not trascendental, they do not follow inseparately (…) The *ratio* of being», *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas,* E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1966, p. 188.

[206] Patentemente, lo trascendental estaría en contradicción consigo mismo si hubiera algo (fuese un todo o fuese una parte) en lo cual no se diera.

[207] «Omnis pars est minor toto, nisi forte sit trascendens, quia tunc imbibitur in omni toto et in omni parte, et

ita non se habet ut pars respectu concreti», *Op. cit.,* I, p. 365 a 25-29.

[208] «(…) quantitas etiam separata a subiecto habet partes, ut constat in Eucharistia; habens autem partes dicitur extensum et quantum, et sic de quantitate bene praedicatur, quod est quanta», *Op. cit.,* I, p. 365 a 33-39.

[209] Recuérdese, a estos efectos, la descripción que Aristóteles hace del continuo (συνεχής): lo divisible en siempre divisibles (τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετὰ, *Phys.,* VI, 2, 232 b 24-25), y adviértase, por lo demás, que ser infinitamente divisible no es lo mismo que hallarse infinitamente dividido. —Sobre esta distinción y las erróneas consecuencias de no haberla advertido (según efectivamente les acontece, entre otros, a Leibniz y a Kant), vid. P. Hoenen: *Cosmologia,* Romae ap. Aedes Pont. Universitatis Gregorianae, 1949, pp. 27-40 y 433-438.

[210] Aquí el término «sustancia» está tomado en su significación categorial, mas no en razón de que toda sustancia haya de ser finita, sino en tanto que contrapuesta al accidente como sujeto de él. Acerca de la licitud de predicar de Dios la índole de sustancia —por cuanto el ser sujeto de accidentes no entra en la esencia misma de esta índole, ni se deriva necesariamente de ella— se hablará con detenimiento en la Segunda Parte de este libro.

[211] «Quae sunt eadem uni tertio sunt quoque eadem inter se» es una aplicación (como primera ley del silogismo categórico), no una necesaria restricción, del principio según el cual convienen entre sí todas las entidades que convienen con otra, sin que en ello intervenga en forma alguna el número de los conceptos comparados.

[212] Lo negativo dotado de un fundamento o base transobjetual es el *relativo* no-ser, en cuanto dado en todo ente finito.

[213] Véase el § 1 del Capítulo IV, donde se explica y prueba la inclusión en acto, aunque implícita y sin discriminar, de todas las entidades —también, por tanto, las vinculadas a las comprehensiones de las propiedades trascendentales— en el concepto del ente en cuanto ente.

[214] Este paralelismo no tiene nada que ver con ningún panteísmo.

SECCIÓN SEGUNDA. EL SISTEMA DE LOS CONCEPTOS DEL ORDEN TRASCENDENTAL

La división de la Primera Parte de este libro en dos Secciones quedó determinada en su momento por la conveniencia de efectuar el examen de las nociones del orden trascendental desde dos perspectivas: la de la confrontación de estos conceptos con los propios del orden categorial y la que atiende al conjunto de los conceptos trascendentales como una totalidad radicalmente orgánica o articulada. Y justo por referirse a una totalidad así constituida, la Segunda Sección resultó designada con la fórmula «El sistema de los conceptos del orden trascendental». —La justificación completa o analítica del empleo de las fórmulas «totalidad radicalmente orgánica o articulada» y «sistema de los conceptos del orden trascendental» no se llevó a cabo entonces por no ser estrictamente indispensable, dado que los conceptos del orden trascendental, por ser equivalentes entre sí todos ellos, comunican unos con otros en tanto que sus respectivas extensiones son de un modo incondicionado una y la misma extensión. Ello no obstante, pese a no resultar imprescindible, la justificación completa o analítica de las dos mencionadas fórmulas puede ser oportuna en la medida en que contribuya a esclarecer y perfilar mejor el sentido de ambas y preparar de esta suerte el desarrollo de las principales cuestiones que aquí deben tratarse. Y hasta puede también ser útil, con ese mismo fin, la consideración de la voz «orden» en su peculiar referencia al conjunto de los conceptos calificados de trascendentales. Veámoslo.

Orden está aquí tomado en el sentido de lo que divide a una clase y a su vez es sujeto de alguna subdivisión. En el lenguaje de la botánica y en el de la zoología se hace uso de la voz «orden» cabalmente en ese sentido, aplicable también a las divisiones susceptibles de subdivisiones en los diversos ámbitos de los objetos a los que se refieren los conceptos categoriales. Así, *v.gr* «animal» divide a «viviente» y se subdivide en «animal racional» y «animal irracional». En el caso de los conceptos calificados de trascendentales la clase de la cual son un cierto orden —un sector, contrapuesto al de los conceptos meramente categoriales— es la clase de los conceptos, y a su vez el orden de los conceptos trascendentales se subdivide según dos formas de distribuirlo: en primer lugar, la que distingue entre el concepto del ente y los conceptos de las propiedades que en cuanto tal le son atribuibles, y, en segundo lugar, la que subdivide los conceptos de las

propiedades del ente atendiendo a que éstas afectan a todo ente en sí mismo o, por el contrario, en relación a otro[215].

Un sentido de la palabra «orden» es el que la vincula a la idea de un conjunto o pluralidad intrínsecamente coherente, de tal manera que no constituye un amasijo caótico o puro amontonamiento, sino un todo orgánico o articulado. De esta suerte, orden es lo mismo que sistema. Referido a conceptos de alcance trascendental, el orden o sistema es una totalidad *radicalmente* unitaria, no en virtud solamente de su coherencia intrínseca, sino también y sobre todo por tener en uno de los conceptos que lo integran —a saber, el del ente— la *raíz* de todos los otros.

La fórmula «El sistema de los conceptos del orden trascendental» sería indudablemente redundante si la voz «orden» se tomara en ella en la segunda de las dos acepciones señaladas, mas no si se la toma en la primera, tal como aquí se hace. Por lo demás, no todo sistema es radicalmente unitario. El de los conceptos trascendentales lo es porque el sujeto de una propiedad *sensu strictissimo* (no de una mera determinación accidental) es la raíz de ella en el sentido de constituir la base sobre la cual se apoya y en la que tiene su principio u origen, y el ente se comporta de ese modo con cada una de las propiedades que en tanto que ente le convienen.

De acuerdo con lo acabado de exponer, la presente Sección tendrá un capítulo dedicado a «la prioridad lógica absoluta del concepto de ente», y a continuación otros dos capítulos: uno que se ocupará de «la derivación de las propiedades trascendentales», y otro en el que de un modo pormenorizado se hará un «análisis de las propiedades del ente en cuanto tal».

---

[215] Por ahora podemos prescindir de ulteriores subdivisiones, a las cuales habré de referirme en otra ocasión, concretamente en el Capítulo VI, al tratar, de una manera pormenorizada, la secuencia o derivación de las propiedades del ente en cuanto tal.

V. La prioridad lógica absoluta del concepto del ente

§ 1. El ente en tanto que objeto de intelección humana simplemente aprehensiva

La *radicalidad* del concepto del ente respecto de los demás conceptos trascendentales (y, en consecuencia, también respecto de todos los conceptos de tipo categorial, por cuanto estos presuponen a aquellos) no excluye que la noción de lo que tiene ser acontezca, en el *logos* propio del hombre, como *efecto* de una cierta intelección simplemente aprehensiva. Ya oportunamente se advirtió[216], que lo que por concepto se entiende en esta obra es tan solo el producto de un entender simplemente aprehensivo, *i.e.,* que nada afirma ni niega, ni hace inferencias de ninguna clase[217]. Ni tampoco la radicalidad del concepto del ente excluye que esta idea se alcance por medio de una abstracción, desde luego imperfecta, como ya vimos[218], pero abstracción auténtica, efectiva. Además de ser perfectamente compatibles con la esencial radicalidad lógica de la noción del ente respecto de todas las demás nociones, el acontecer dentro del *logos* humano en una simple aprehensión intelectiva y el quedar alcanzado por medio de una abstracción son cosas necesariamente pertinentes a ese mismo concepto como indivisibles entre sí, de tal manera que ninguna de ellas puede ser mantenida si se rechaza la otra. Cabe, eso sí, negar conjuntamente las dos cosas, y eso es en efecto lo que hace el eminente historiador y filósofo Étienne Gilson, pensando —lo cual resulta más extraño todavía— que ello es compatible con el pensamiento aquinatense acerca de la noción de «lo que es» y hasta exigible en ese mismo pensamiento. Comprobémoslo textualmente:

«Tomás de Aquino —afirma Gilson— gustaba de repetir, con Avicena, que el ente es lo que primero cae dentro del espíritu, y esto es verdad, pero no significa que nuestro conocimiento sea un conocimiento abstracto. Lo que ante todo llega es una percepción sensible, cuyo objeto es inmediatamente conocido, por nuestro entendimiento, como ‘ente’, y esta directa aprehensión por un sujeto cognoscitivo desencadena de una manera inmediata una doble y complementaria operación intelectual. Primero, el sujeto cognoscente aprehende *lo que* es el objeto dado, y enseguida juzga *que* el objeto es, y esta instantánea recomposición de la existencia de objetos dados con sus esencias no pasa de ser un conocimiento de la estructura de estos objetos. La única diferencia está en que ahora esos objetos, en vez de ser simplemente experimentados, son intelectualmente

conocidos»[219].

Y seguidamente, y por si tales declaraciones no fuesen bastante explícitas, podemos leer: «Si esto es verdadero, el ente no es, ni puede llegar a ser, objeto de conocimiento puramente abstracto»[220]. Sin duda alguna, la conclusión está extraída limpiamente, pero ¿son verdaderas las premisas? Es verdad que la afirmación según la cual el ente es lo que primero cae dentro de nuestro espíritu no significa que nuestro conocimiento *(¡todo nuestro conocimiento!)* sea abstracto, porque también tenemos un conocimiento sensorial, y porque este precede a cualquier abstracción que podamos hacer. Incluso las abstracciones que podemos efectuar a partir de la autoconciencia de nuestras intelecciones van precedidas por la experiencia sensible de algo que no consiste en ninguna actividad de intelección, sino que en cada caso es un objeto sensorialmente aprehendido. Todo lo cual, además de estar bien ajustado a la peculiar índole del hombre (en cuanto ser genéricamente animal y específicamente racional), es también sostenido por Aristóteles… y por santo Tomás. Ahora bien, no está en el mismo caso lo que afirma Gilson al sostener que, una vez dado sensorialmente un objeto, el entendimiento lo capta como ente al aprehender, primero, *lo que* es ese objeto y al juzgar enseguida *que* ese objeto es. —Esta tesis, aunque sin duda la mantiene un pensador tan documentado y riguroso como Gilson, no puede ser verdadera, porque es el caso que para poder juzgar que «x (objeto sensorialmente percibido) es» o, dicho de otra manera, para poder afirmar que «x es poseedor de ser», hace falta que ya la idea, el concepto, de «poseedor de ser» esté captado por quien hace esa afirmación. Lejos de que el juicio «x es (= x es poseedor de ser)» sea necesario para captar x como ente, la idea misma, el concepto, de «poseedor de ser» es algo previamente indispensable para que ese juicio pueda llevarse a cabo.

En este asunto el llamado tomismo existencial de Gilson justifica indudablemente la calificación de existencial, porque en él la palabra «es» significa «existe» y ser quiere decir existir. De ello hay pruebas sobreabundantes en el mencionado escrito de Gilson, pero nos basta una: «Si la correcta definición del ente es ‘lo que es’, esto incluye necesariamente un *es,* o sea, la existencia»[221]. —No entremos por ahora en la cuestión de si ser es exclusivamente existir o, por el contrario, el existir es tan solo un aspecto del ser en tanto que acto. La cuestión será tratada en este mismo Capítulo. Lo que por el momento debe quedar inequívocamente comprobado es que el tomismo existencial de Gilson no es, en verdad, ningún auténtico tomismo en lo que toca a la explicación de cómo capta el hombre lo designado con la palabra «ente» en el sentido de lo que tiene ser *(habens esse).* Para obtener esa inequívoca prueba de que las tesis de Gilson arriba citadas no responden a un auténtico tomismo, bastará compararlas con los textos aquinatenses que a continuación se aducen:

—«En nosotros preexisten ciertas semillas de las ciencias, a saber, las primeras concepciones del entendimiento (…), ya sean complejas, como los axiomas, ya incomplejas, como la razón de ente, la de uno y otras por el estilo»[222].

—«(…) los más universales según la simple aprehensión son primordialmente conocidos, pues ante todo cae en el entendimiento el ente»[223].

—«(…) siendo doble la operación del entendimiento, una en la que conoce lo que algo es, denominada intelección de los indivisibles, y otra en la que compone y divide, hay algo primero en ambas. En la primera lo primero que cae en la concepción del entendimiento es lo que llamo ente, y no cabe que en esta operación se conciba algo con la mente si el ente no es entendido»[224].

Hay que dar, por tanto, la razón a Jan A. Aertsen cuando, tras discutir el pensamiento de Gilson sobre el modo en que el ente es conocido afirma: «Nuestra conclusión es que es incorrecta la tesis del 'tomismo existencial', según la cual el 'ente' queda alcanzado únicamente en el juicio, en la segunda operación mental. El 'ente' es alcanzado en la simple aprehensión. El concepto significa principalmente 'lo que tiene ser', 'lo que es', frase que no contiene un juicio»[225].

* * *

Un tanto extraño resulta, asimismo, el pensamiento de Cornelio Fabro acerca de cómo surge en el *logos* humano el concepto del ente. Aertsen hace un esquema de la posición de Fabro, expresándola en estos términos: «Si la noción de ente, argumenta Fabro, incluye en sí dos elementos, a saber, la esencia o contenido y el acto de ser, esta noción no puede ser el efecto de la abstracción 'ordinaria', la cual abstrae la esencia únicamente. El origen de la noción del ente requiere una forma de 'aprehensión conjunta' del contenido, por parte del espíritu, y del acto, por parte de la experiencia»[226]. El esquema resume bien el pensamiento de Fabro, pero, seguramente por ser solo un resumen, desatiende algunos matices que conviene tomar en consideración. Con este fin, veamos algunos textos del propio Fabro, que se encuentran en la última parte —dedicada a la radicalidad del proceder filosófico respecto del ser— dentro de su escrito titulado «La trascendentalidad del *ens-esse* y el fundamento de la metafísica»:

—«La *notio entis* tomista tiene dos características fundamentales: en primer lugar, la de ser el fundamento noético de los primeros principios y así antecederlos, y, después, la de abarcar dos elementos antitéticos a pesar de su radical afinidad e interconexión, a saber, la *essentia* o contenido, y el *esse* o *actus essendi*. Pero si la abstracción supone esto (…) entonces la aprehensión original de la *notio entis,* que precede a todo y que en todo está presupuesta, no puede ser meramente el efecto de la abstracción en el sentido ordinario»[227].

—«Análogamente, si la *notio entis* incluye —y este es un rasgo característico— ambos elementos, la esencia y el *actus essendi,* y no de cualquier forma, sino de tal modo que *nomen entis ab esse imponitur,* el origen de la *notio entis* no puede en manera alguna ser atribuido al proceso que solo abstrae la esencia. Aristóteles había reconocido que el ente no es un género, pero solo a causa de su contenido sumamente indeterminado, que encuentra su determinación propia en las categorías»[228].

—«(…) así como la *notio entis* es una síntesis de contenido y acto, así es también una cierta forma inefable de 'aprehensión asociada' de contenido por parte del entendimiento, y de acto por parte de la experiencia, no, adviértase bien, por parte de cualquier clase de

experiencia, o sea, no el mero hecho de la existencia, sino la experiencia del simultáneo darse cuenta del ser-en-acto del mundo en relación a la conciencia y de la actuación de ésta en su volverse hacia el mundo»[229].

En el aspecto histórico-filosófico llama la atención la referencia que en el segundo de los lugares fabrianos aducidos se hace a Aristóteles, afirmando que lo que llevó a negarle al ente el carácter de un género fue la extremada indeterminación del contenido del ente. —Desde luego, no es esa la manera en la que el propio Aristóteles justifica su tesis. Lo que él aduce para mantenerla es que también las diferencias son: vale decir, tienen ser; lo cual no podría afirmarse si en verdad el ente fuese un género, dado que ningún género puede ser predicado de sus diferencias propias[230]. Y en el comentario aquinatense a la argumentación de la tesis aristotélica no se habla tampoco de la extremada indeterminación atribuida por Fabro al contenido de la *notio entis.* Sin embargo, es verdad que ese contenido es extremadamente indeterminado y que de ello se infiere la imposibilidad de que sea el contenido de algún género, puesto que todo género está determinado de tal suerte que no cabe que el contenido de otro género esté en él, ni de un modo actual ni de una manera potencial, mientras que nada hay, salvo la propia nada incondicionada o absoluta, que no esté en acto, aunque *sub quadam confusione,* en la noción de ente.

En los tres pasajes fabrianos que ahora nos ocupan la síntesis de contenido y acto, o de *essentia* y *actus essendi,* es decisiva para resolver la cuestión de cómo la *notio entis* aparece en el *logos* humano. En primer lugar, Fabro asegura que por abarcar esos dos componentes entre sí contrapuestos, a la vez que radicalmente afines y entrelazados, la noción tomista del ente no puede, en su aprehensión original, ser meramente el efecto de una abstracción ordinaria. Qué entiende Fabro por abstracción ordinaria es cosa que él mismo nos explica, en el segundo de los tres lugares a los que nos venimos refiriendo, al declarar que el origen de la *notio entis* no puede en manera alguna ser atribuido al proceso que solo abstrae la esencia. Así, pues, la abstracción que solo alcanza una esencia es una abstracción ordinaria; y no cabe que sea el origen de la noción del ente porque en esta noción no hay solamente un contenido o esencia, sino también un acto, justo el acto de ser, en razón del cual se llama ente a lo que tiene ser de una u otra manera y en mayor o menor medida. ¿Pero hay alguna abstracción que se limite a alcanzar una esencia sin ningún nexo con el acto de ser?

Para que pudiese haber una abstracción en la cual se alcanzase alguna esencia y ningún *actus essendi,* sería preciso que una esencia así aislada fuese aprehendible con independencia del concepto del ente, lo cual no cabe porque este concepto está incluido en cualquier otro concepto y porque en él la esencia y el acto de ser se encuentran dados en recíproca conexión. —Contra este razonamiento pueden formularse dos objeciones: una que atiende a todos los conceptos negativos, y otra que considera algunos conceptos positivos.

Por lo que a los primeros se refiere, la objeción consistiría en decir que por virtud de su propia índole negativa estos conceptos no incluyen ningún modo de referencia al *actus essendi,* sino que la excluyen, limitándose de esta manera a comportarse como signos

mentales de carencia o falta de entidad. El máximo ejemplo de este linaje de ideas lo suministra el concepto de la nada pura o absoluta como entera negación de todo ser. Sin embargo, justo como concepto de la negación de todo ser, la noción de esa nada incondicionada remite (negativamente, sí, mas no por ello menos efectivamente) al ser que ella misma excluye, sin pensar en el cual no nos sería posible concebirla. Y los demás conceptos negativos, los de faltas o carencias limitadas, tanto si son como si no son, propiamente hablando, privaciones, también remiten al ser de las entidades a las que tales faltas o carencias se oponen y que ha de ser concebido para que éstas puedan ser pensadas.

El caso de los conceptos positivos que parecen efectos de abstracciones donde se alcanzan únicamente esencias es el caso de los conceptos de determinaciones positivas del orden categorial segregadas de sus portadores o sujetos, ya que así separadas de ellos no pueden tener ser en el sentido en el que de este se habla como *actus essendi*. Pero una cosa es que no podamos lícitamente juzgarlas como auténticos entes —pues sin el acto de ser no es posible que sean entes efectivos— y otra cosa es que no podamos concebirlas así. Más aún: solo así podemos concebirlas. Lo contrario exigiría que las pensásemos como otras tantas nadas limitadas, en cuyo caso los respectivos conceptos no serían conceptos positivos, sino tan negativos como lo es, *v.gr.,* el de la enfermedad (la cual también puede *ser-objeto* de una simple aprehensión intelectiva donde aparezca aislada) por más que no pueda *ser* —pura y simplemente ser— sin darse en algún sujeto o portador.

En el tercero de los lugares fabrianos a los que nos venimos refiriendo se dice que la *notio entis* es una inefable modalidad de «aprehensión asociada» de contenido, por parte del entendimiento, y de acto, por parte de la experiencia. Según esto, el entendimiento no aprehende el acto —hay que pensar que aquí se trata del *actus essendi*— ya que se afirma que es la experiencia lo que lo aprehende. ¿O bien lo que pretende decir Fabro es que el entendimiento aprehende ese acto, aunque no tal como capta su contenido, una esencia, sino de un modo, digámoslo así, «experimental» por analogía, no por identidad, con la experiencia sensible en tanto que captación inmediata y directa? Pero es el caso que lo atribuido aquí por Fabro al entendimiento es la aprehensión del contenido («of the content, on the part of mind»), no la experiencia en cuestión; y, por otra parte, esa experiencia no es la del «mero hecho de la existencia», sino, según puede leerse en el mismo texto, la del «simultáneo darse cuenta del ser-en-acto del mundo respecto de la conciencia y de la actuación de ésta en su volverse hacia el mundo». De este modo resulta que se dan en la *notio entis* dos conjunciones o síntesis: por una parte, la que enlaza la aprehensión del contenido con la experiencia del acto y, a su vez, dentro de esta experiencia, el enlace del darse cuenta del ser-en-acto del mundo respecto de la conciencia y el captar la actuación de la conciencia en su volverse hacia el mundo. Y ha de advertirse asimismo que en esta conjunción de conjunciones o entrelazamiento de enlaces aparecen dos actos: el correspondiente al ser-en-acto que respecto de la conciencia tiene el mundo y el acto segundo —operación— que en su volverse hacia el mundo ejerce la conciencia.

A pesar de ser tan abundantes, todas estas indicaciones de Fabro acerca de la estructura de la noción del ente no nos dan ninguna explicación de por qué el acto de ser no es captado por el entendimiento en una simple aprehensión. Que el *actus essendi* no consiste en ninguna esencia o quiddidad es algo tan verdadero como que la misma negación así enunciada resultaría imposible si el *actus essendi* no quedase captado en una simple aprehensión intelectiva (pues no cabe ningún auténtico juicio cuyo sujeto no sea simplemente aprehendido por quien juzga). Ahora bien, la posición de Fabro en este asunto se hace aún más ambigua y problemática cuando, después de haber atribuido al entendimiento la aprehensión del contenido (no la del acto, la cual queda vinculada a la experiencia), el propio Fabro sostiene, en una «segunda aclaración», que el entendimiento capta la realidad en tanto que ésta es en acto y que procede de un modo cabalmente opuesto a la abstracción al aprehender así la realidad: «La segunda aclaración —que debe formar una continuación de la primera— concierne al *locus intentionalis* del *esse* o *actus essendi,* o sea, a la fase o función del entendimiento que capta la realidad en tanto que ésta es en acto. Tal función, absolutamente primaria cuando se trata del *ens,* dista polarmente de la abstracción y no puede ser objeto de reflexión abstractiva propiamente dicha, sino tan solo de aprehensión directa e inmediata»[231].

Dejemos a un lado la contradicción que hay entre mantener que el entendimiento capta la realidad en tanto que ésta está en acto y asegurar, tal como vimos arriba, que lo que el entendimiento hace es aprehender el contenido, siendo la captación del acto algo que pertenece a una experiencia. Pensemos que lo que trata Fabro de decir es que el entendimiento capta el contenido abstraído y también aprehende el acto —el *actus essendi*— sin ninguna previa abstracción. Mas entonces parece que se ha de pensar también que ambas operaciones del entendimiento —la precedida por una abstracción y la inmediata y directa— son simultáneamente efectuadas, ya que de lo contrario la unidad de la *notio entis* exigiría una tercera operación mental: a saber, aquella en que lo alcanzado en la intelección del contenido viniera a enlazarse con el *actus essendi* aprehendido sin ninguna abstracción. Pero tampoco la simultaneidad de la intelección del contenido y la inmediata y directa aprehensión del *actus essendi* resultaría suficiente, pues no dejarían de darse en ella dos operaciones diferentes, en ninguna de las cuales el concepto de «lo que tiene ser» quedaría alcanzado en su integridad y su unidad.

Adviértase, en efecto, que aunque *lo que* tiene ser no es el *ser* que ello tiene, tampoco cabe, sin embargo, concebirlo en calidad de poseedor de ser sin que el ser quede también concebido en la misma operación intelectiva. La estructura dual de la noción del ente no exige, para poder ser captada, una pareja de operaciones mentales; antes por el contrario, excluye necesariamente y *a radice* esa dualidad de operaciones, porque ninguno de los elementos de la estructura en cuestión es concebible sin quedar referido al otro. De ninguna manera la estructura del concepto del ente se encuentra en el mismo caso en que se halla la de las nociones obtenidas enlazando conceptos recíprocamente aislables. Cabe, eso sí, afirmar una cierta semejanza entre ambos casos, pero siempre sobre la base de una radical diferencia. Así, evidentemente *en* el concepto de «animal racional» no pueden ser escindidos los dos elementos que lo integran, pues se trata de la noción del

animal que es un ser racional o, inversamente, de la del ser racional que es animal; pero su inseparabilidad no está basada en que el concepto de «animal» y el concepto de «racional» sean recíprocamente inseparables. Por el contrario, el concepto de «lo que tiene ser» está, digámoslo así, integrado por dos elementos, a saber, «el poseedor de ser» y «el ser de ese poseedor», que aunque pueden escribirse, y expresarse oralmente, como entre sí separados, no son mentalmente aislables, de tal suerte que ninguno de ellos puede darse en una simple intelección aprehensiva diferente de la del otro.

* * *

Pese a la dualidad constituida por «*lo que»* tiene ser y por el «*ser»* que afecta a ese «lo que», el concepto del ente es el más simple de todos nuestros conceptos, y de ahí que su aprehensión intelectiva sea la más radical u originaria de cuantas el humano entendimiento puede llevar a cabo. Lo cual no quiere decir que, por ser el más simple de los conceptos humanos, sea el del ente el concepto de lo más simple que el hombre puede pensar. Lo más simple que por el hombre puede ser pensado es el ente cuyo acto de ser es realmente idéntico a su esencia. Y para poder hacer esta afirmación no es necesario haber demostrado antes la existencia del Ser divino. Basta admitir la posibilidad de algo cuyo ser no difiera de su esencia nada más que de un modo puramente conceptual, no real u ontológico, sino lógico únicamente. Todo lo que no se encuentre en este caso es menos simple realmente, aunque no lógicamente más complejo, porque el concepto de algo donde esencia y acto de ser se identifican tiene tanta complejidad conceptual como la idea de algo donde esencia y acto de ser son realmente distintos.

Con todo, ¿no *parecen* más simples que el concepto de «poseedor de ser» el concepto de «poseedor», por una parte, y el concepto de «ser», por otra, en tanto que separadamente aprehendidos?

Arriba quedó negada la posibilidad de aislar mentalmente «el poseedor de ser» y «el ser de ese poseedor», pero cabría objetar que «poseedor de ser» no es lo mismo que «poseedor», ni «ser de ese poseedor» es lo mismo que «ser». La objeción, sin embargo, queda enteramente invalidada por las dos razones que siguen: 1ª) el concepto de «poseedor» no es aislable del de algo poseído, pues un poseedor de nada no es ningún poseedor, de tal suerte que poseer es, necesariamente, poseer ser; 2ª) a su vez, el concepto de «ser» no es escindible del concepto de algo que tenga ser, pues un ser que no lo fuese de algo sería un ser de nada o de la nada, vale decir, un absoluto no-ser. —A estas razones puede sumarse otra, si se tiene presente que el ser propiamente dicho no deja de incluir el existir[232]. El existir lo es *de* algo, no un existir flotante, sin ningún poseedor.

En suma: el concepto humano del ente no hace excepción alguna a la lógica general de los conceptos humanos, según la cual en todos nuestros conceptos se articulan un poseedor o sujeto y una forma —en la noción de ente, una superforma— poseída por él. No es el *actus essendi* una de las formas que a su vez pueden ser, pero en sentido eminente se comporta como la forma (superforma, *sit venia verbo)* por la que en acto,

no meramente en potencia, tienen ser todas las demás formas: no un ser-esto-o-lo-otro, sino el ser sin complemento o añadido (bien que incluyendo el existir cuando se trata del ser propiamente dicho, no del seudo-ser en que consiste la pura objetualidad).

Ciertamente, hay conceptos categoriales como, *v.gr.,* el de la blancura, que al menos en apariencia no incluyen ningún sujeto o portador. Porque la blancura no es lo blanco, y mientras que lo blanco no es pensable sin que a la vez quede atendida la blancura, ocurre, en cambio, que ella misma puede ser pensada sin que a la vez lo blanco esté siendo pensado. Mas lo que entonces sucede es que, al aprehenderla sin lo blanco, la captamos como sujeto o poseedor de ser, pues no dejamos de concebirla como ente[233], de donde en fin resulta que no todo sujeto o portador queda excluido en la intelección de la blancura. Y otro tanto debe decirse de los demás conceptos categoriales que están en el mismo caso en que el concepto de la blancura se encuentra, como quiera que todos ellos presuponen el concepto del ente, es decir, la noción de poseedor de ser.

El hecho de que todos nuestros conceptos categoriales presupongan el concepto (supracategorial) del ente, así como que también lo presupongan los conceptos (supracategoriales asimismo) de las propiedades del ente en cuanto tal, no excluye que la más originaria y radical de nuestras intelecciones simplemente aprehensivas esté mediada, primero, por el conocimiento sensorial, y luego por la abstracción de algo inteligible, contenido en un dato sensible, pero que no puede ser captado por ninguna de las facultades sensoriales. La primera de estas mediaciones viene exigida por la propia naturaleza del entendimiento humano, que, en tanto que humano, es facultad de un espíritu unido a un cuerpo, lo cual hace que el conocimiento sensorial sea necesario, aunque no suficiente, para que el hombre ejerza su capacidad de entender; y la necesidad de la abstracción se debe precisamente a la insuficiencia del conocimiento sensorial indispensable para poder captar lo inteligible en el dato sensible[234].

Entender un dato sensible como un poseedor de ser es captarlo como lo más universal *(in praedicando)* que podemos captar. Poseedor de ser no lo es tan solo ese dato sensible, ni es necesario ser sensorialmente captable para poder tener ser. Conceptualmente, y ese es el modo en que aquí lo consideramos, ser no se reduce a poder ser sensorialmente aprehendido, como tampoco el poder ser entendido es la única forma de poder ser. Y, sin embargo, nada de ello significa, ni demuestra, que la noción de poseedor de ser no pueda surgir en nuestra mente sin que a la vez juzguemos que esta misma noción es la más común o universal de cuantas nos son posibles. Para llevar a cabo ese juicio necesitamos hacer una reflexión en la que el contenido del concepto de poseedor de ser quede captado como atribuible a todo lo que de algún modo tiene ser, sea cualquiera su modo de tenerlo. Mas *en sí mismo* el contenido del concepto de poseedor de ser no es comparativo en modo alguno ni se nos hace presente en virtud de una reflexión. Y esto vale no solo para probar que el concepto de poseedor de ser no supone ningún juicio acerca de su incondicionada o absoluta universalidad, sino también para poner de manifiesto que ni ese concepto, ni ningún otro, ha de darse en algún juicio como algo que en este se contiene (como sujeto lógico, o bien como predicado). Dicho de otra manera: ninguna simple aprehensión intelectiva necesita, para ejercerse, que se

ejerza algún acto de juzgar; antes por el contrario, no es posible ningún acto de juzgar sin ninguna simple intelección aprehensiva (ni tampoco solo con una).

Esta tesis se opone frontalmente a la atribución, que J. Maréchal hace, del valor de la verdad lógica a la simple aprehensión conceptual: «Aunque el simple concepto (o la 'definición') no tiene por sí mismo verdad lógica, nunca aparece, sin embargo, desprovisto de ella al considerarlo, no en abstracto, sino en las circunstancias psicológicas de su formación, es decir, cuando se trata de nuestros conceptos *directos,* verdaderamente primitivos, y no de residuos abstractivos ulteriores. Pues la simple aprehensión se produce inicialmente en el seno mismo de un juicio: solo surge con ocasión de un objeto concreto, al cual la referimos a la vez por un juicio de realidad, muy elemental, explícito o implícito. Y es precisamente el haber considerado ese juicio, implícito al menos, en el que siempre está inmersa, lo que ha hecho que los Escolásticos le atribuyeran a veces el privilegio de la verdad lógica»[235].

O sea: para Maréchal, quien a su modo se apoya en los Escolásticos aludidos por él, la simple aprehensión correspondiente a un concepto directo y, por lo mismo, inmersa en un cierto juicio de realidad, es lógicamente verdadera por ser lógicamente verdadero el juicio en el que está inmersa. De esta suerte, hay entonces dos verdades lógicas: la de ese juicio y la de esa simple aprehensión, salvo que esa misma simple aprehensión fuese realmente idéntica al juicio en cuyo seno, según el propio Maréchal, inicialmente se produce. ¿Mas cómo cabría admitir que una simple aprehensión sea realmente idéntica a un juicio, por muy elemental, y hasta únicamente implícito, que este pudiera ser? A su vez, ¿cómo podría pensarse que en un mismo y único juicio hubiera dos verdades lógicas distintas, una fundamentada y otra fundamentante, siendo así la primera la del juicio en cuyo seno está inmersa la simple aprehensión correspondiente a un concepto directo, y la segunda la de esta simple aprehensión? Pues no cabe que aquí se trate propiamente de una sola y misma verdad lógica, porque lo fundante y lo fundado difieren siempre entre sí de una manera efectiva y porque la simple aprehensión correspondiente a un concepto directo no sería lógicamente verdadera por sí misma, sino por ser lógicamente verdadero el juicio en el cual desde su surgimiento se halla inmersa.

Maréchal aduce en favor de su tesis un pasaje de la *Summa cont. Gent.* (Lib. I, Cap. 59, 2), presentándolo *ad litteram:*

«Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum idem incomplexum, *quantum est de se,* non est rei aequatum, nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se, nec verum nec falsum dici potest; sed tantum complexum [sic dici potest], in quo *designatur complexi ad rem* per notam compositionis aut divisionis. Intellectus *tamen* incomplexus, intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei *in quadam comparatione* ad rem: quia apprehendit eam ut *huius rei quidditatem.* Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit *secundum se* verum vel falsum, tamen *intellectus apprehendens* quod quid est, dicitur per se semper esse *verus (...)»*[236].

Pero es el caso que en este texto no hay nada donde se afirme que la simple

aprehensión intelectiva *(intellectus incomplexus)* correspondiente a un concepto directo surja ante todo en un cierto juicio de realidad y que en ella se dé la verdad lógica por darse ésta en ese mismo juicio. Bien es cierto que el pasaje acaba afirmando que el *intellectus apprehendens quod quid est* es verdadero siempre y de por sí; pero la verdad lógica no es la que conviene a todas las intelecciones ni más ni menos que por ser precisamente intelecciones (o sea, siempre y *per se),* sino la verdad que conviene exclusivamente a las que son juicios en conformidad con el ser del objeto al que apuntan y en las cuales esa conformidad es conocida, y no solo tenida. Por lo demás, el auténtico pensamiento del autor del pasaje aducido por Maréchal queda bien claro en consideraciones tales como las tres que siguen:

a) «(…) aunque la formación de la quiddidad es la primera operación del entendimiento, no le confiere a este, sin embargo, algo distinto y propio, que pueda ser adecuado a la cosa [que tiene esa quiddidad], y, en consecuencia, no hay propiamente verdad en esa formación»[237].

b) «El entendimiento tiene en sí mismo una semejanza de la cosa conocida, en tanto que concibe las quiddidades de los no divididos, mas no por ello juzga que tiene esta semejanza, sino que solo se comporta así cuando compone y divide. Porque cuando concibe la quiddidad animal racional mortal tiene en sí una semejanza del hombre, mas no por ello conoce que la tiene, pues no juzga que el hombre es animal racional y mortal; y así la verdad y la falsedad están únicamente en la segunda operación del entendimiento, según la cual tiene este no solo la semejanza de la cosa entendida, sino que también reflexiona sobre ella, conociéndola y juzgándola»[238].

c) «(Pues) propiamente hablando, la verdad es en el entendimiento que compone y divide; no, por el contrario, en el sentido ni en el entendimiento que conoce la quiddidad»[239].

Tanto en a) como en b) y como en c) la diferencia entre la primera y la segunda operación del entendimiento queda inequívocamente señalada y de tal suerte, por cierto, que si bien la segunda no es posible sin la primera, ésta, en cambio, es posible sin la segunda, cosa que no resulta compatible con la tesis marechaliana según la cual, en el caso de los conceptos calificados por él de directos o verdaderamente primitivos, la simple aprehensión se produce inicialmente en el seno mismo de un juicio, porque surge (recuérdese lo que arriba hemos visto sustentado por el propio Maréchal) solo con ocasión de un objeto concreto, al cual la referimos a la vez por un juicio de realidad, muy elemental, explícito o implícito. Ahora bien, si esta tesis de Maréchal fuese válida —al menos, cuando se trata de los conceptos que él denomina directos—, entonces la simple aprehensión intelectiva y el juicio no serían respectivamente una *primera* y una *segunda* operación mental, sino que serían, por necesidad, *simultáneas* en tanto que mutuamente exigitivas.

La misma crítica alcanza a las siguientes consideraciones de J. Maritain: «la inteligencia (…) está entera en cada una de sus operaciones, y en el primer surgimiento de su actividad emergente del mundo de los sentidos, en el primer acto en que se afirma a sí misma al expresarse a sí misma un dato cualquiera de la experiencia, aprehende y

juzga al mismo tiempo, forma su primera idea (la del ser) llevando a cabo su primer juicio (de existencia) y lleva a cabo su primer juicio formando su primera idea»[240].

La afirmación maritainiana de que la inteligencia está entera en cada una de sus operaciones justificaría no solamente la simultaneidad de la simple aprehensión y el juicio, sino también la de ambas operaciones mentales con el razonamiento, que es asimismo una operación mental. De suerte que una de dos: o todas las clases de actividad mental son simultáneas por estar presente en cada una la inteligencia entera, y entonces no hace bien Maritain al dejar de tener en cuenta la actividad discursiva, o, por el contrario, no todas las clases de operaciones mentales son simultáneas, en cuyo caso habría que explicar —cosa que no hace Maritain— por qué lo son tan solo la intelección simplemente aprehensiva y el juicio.

Por lo demás, y refiriéndose a lo que él llama el primer despertar del pensamiento, Maritain afirma, sin ningún menoscabo de la simultaneidad de la simple aprehensión y el juicio, una cierta prioridad de cada una de estas dos operaciones en relación a la otra: «Para decir 'este ser es o existe', hace falta tener la idea del ser. Para tener la idea del ser, hace falta haber afirmado y captado el acto de existir en un juicio. De una manera general, la simple aprehensión precederá al juicio después, pero aquí, en el primer despertar del pensamiento, depende de él, como él depende de ella. La idea del ser ('este ser') precede al juicio de existencia en el orden de la causalidad material o subjetiva; el juicio de existencia precede a la idea del ser en el orden de la causalidad formal»[241].

No dice Maritain por qué sostiene que aunque en el primer despertar del pensamiento la idea del ser y un cierto juicio (de existencia) son simultáneos e independientes, en las demás ocasiones todo juicio va necesariamente antecedido por una simple aprehensión conceptual que no depende de él en modo alguno. Sin embargo, dejemos esto al margen y vayamos a la cuestión de la prioridad que en el primer despertar del pensamiento y según el orden de la causalidad material tendría la idea del ser, siendo entonces lo prioritario según el orden de la causalidad formal un cierto juicio existencial simultáneo de esa misma idea. Es bien cierto que el poseedor de ser[242] se comporta como causa material respecto del ser poseído y que, a su vez, este se comporta como causa formal respecto de aquello que lo tiene. Pero asimismo es cierto que ambos están conceptualmente articulados en la idea unitaria, indivisible, de «poseedor del ser», la cual puede muy bien ser entendida sin necesidad de hacer ningún juicio. Ni tampoco la idea de «este ser» o, mejor, la idea de «este poseedor de ser» es inviable si no se hace el juicio «este poseedor de ser tiene ser»; antes por el contrario, ese juicio es inviable sin ella. Finalmente, la idea contenida en un juicio no se comporta en él según el modo de una causa material en el sentido de una causa *in qua,* porque no es ese juicio lo que es en ella, sino que es ella lo que es en ese juicio precisamente por estar entendida en él.

Las ideas enlazadas por virtud del juicio psíquico (que en cuanto tal es simple) son partes del juicio lógico (que en cuanto tal es compuesto), y, por ser parte de él, se comportan como su causa material, siendo entonces la causa formal del juicio lógico lo que en él hace de cópula. Sin embargo, ésta no precede en modo alguno —tampoco, pues, en el orden de la causalidad formal— a las ideas enlazadas en el juicio lógico por

virtud del correspondiente juicio psíquico, ni es un acto de ser, por más que lo presuponga en el ente al que se refieren las ideas enlazadas en el juicio lógico. Por lo demás, todo acto de ser puede quedar pensado en una simple aprehensión intelectiva, sin aislarlo del respectivo poseedor, lo cual no quiere decir que se refiera a él, tal como en el juicio el predicado es referido al sujeto.

Como objeto de simple aprehensión intelectiva, lo que es —lo que tiene ser— no incluye explícita ni implícitamente el «es» de la cópula, de tal modo, por tanto, que no ha de quedar pensado en una actividad judicativa explícita o implícitamente ejercida. Cosa bien diferente es que la idea trascendental de «lo que es» se encuentre envuelta, incluida en cualquier otra idea, empezando por la primera que el niño llega a formarse y a la cual se refiere acertadamente Maritain, que permanece fiel en este punto a la gran tradición aristotélico-tomista. «La primera idea que forma el niño no es —dice efectivamente Maritain— la idea del ser. Pero la idea del ser está implícitamente presente en la primera idea que él forma»[243]. (La que aquí el eminente pensador francés llama la idea del ser *(«l'idée de l'être»)* no ha de entenderse como si se tratara de una idea en la que el ser queda aislado, flotante, sin ningún poseedor distinto de él, ya realmente, ya tan solo de un modo conceptual).

§ 2. El ente como sujeto lógico en el principio de contradicción

La captación del ente en cuanto ente, es decir, como exento de toda determinación o concreción (individual, específica y hasta genérica al máximo), solamente acontece en la reflexión filosófica, la cual por su misma esencia es posterior al ejercicio espontáneo de nuestra capacidad intelectiva. Y el propio conocimiento de que la idea del ente se halla envuelta, incluida, en nuestras demás ideas —empezando por las de las quiddidades materiales de los datos sensibles— surge en el curso de la reflexión filosófica, donde queda enunciado en un juicio, al cual se llega por obra de un cierto razonamiento. La argumentación que justifica ese juicio tiene su clave en la advertencia de lo que hace que el conocimiento intelectivo difiera del sensorial. Comprendemos esta diferencia al advertir que lo que llamamos entender es un cierto captar *lo que* algo *es*[244], en oposición al puro y simple captar sensorialmente ese algo. —El supuesto de toda intelección consiste precisamente en que el objeto de ella es en sí mismo un poseedor de ser, y la intelección misma consiste en aprehender lo que es el poseedor de ser al que ella está referida. Así, pues, lo entendido es efectivamente inteligible en la justa medida en que es un ente *(i.e.,* un *habens esse)*[245].

Al ente en tanto que ente, no en tanto que contraído por alguna determinación o concreción, cabe llegar también por otras vías, la más importante de las cuales consiste en la reflexión sobre el juicio donde el principio de contradicción queda enunciado. Este principio dice que «lo que es no es lo que no es» *(ens non est non ens)*[246]. —El sujeto de este juicio es el ente sin ninguna restricción (en términos extensionales, todo lo que es o tiene ser), y lo que de él se niega es el no ente, asimismo tomado sin restricción alguna

(todo lo que no es o carece de ser, por decirlo de una manera extensional). Sin embargo, el hecho meramente lógico de cumplir el oficio propio del sujeto en el juicio donde el principio de contradicción queda enunciado, no confiere al ente *in communi* la primacía lógica absoluta que efectivamente le conviene. Es, por el contrario, la prioridad lógica absoluta del ente en tanto que ente lo que confiere al principio de contradicción el hecho lógico de ser el primer principio de una manera absoluta. Por más que se reconozca que el concepto de «lo que es» difiere del concepto de «lo que es hombre» o del concepto de «lo que es árbol», etc., se ha de admitir también que «lo que es» se incluye en el de cualquier ente, pues no hay ninguno que no tenga ser, así como «lo que es hombre» está incluido en todos los seres humanos, pues ninguno de ellos carece del ser-hombre, o como «lo que es árbol» está dado en todos los seres arbóreos, porque el ser-árbol no falta en ninguno de tales seres.

Puede extrañar, por tanto, que en la mayor parte de las fórmulas empleadas para expresar el principio de contradicción el ente no aparezca, al menos en forma implícita, como el sujeto lógico del juicio constituyente de ese mismo principio. Así ocurre ante todo en Aristóteles, según se observa en las declaraciones siguientes: «Es imposible que algo uno y lo mismo se encuentre y no se encuentre unitariamente, en una y la misma cosa y en el mismo sentido»[247]; «es imposible que nadie admita que la misma cosa es y no es»[248]; «no es posible que los opuestos se encuentren simultáneamente en la misma cosa»[249]; «no es posible que lo mismo sea y no sea al mismo tiempo»[250]. Y otro tanto sucede también en estas fórmulas aquinatenses: «Es imposible que lo mismo sea y no sea simultáneamente en una misma cosa»[251]; «a nadie le es posible admitir, o pensar, que lo mismo es y no es simultáneamente»[252]; «no acontece que lo mismo sea y no sea simultáneamente»[253].

En estas maneras de significar el principio de contradicción, y en otras similares, utilizadas con ese mismo fin por diversos autores, se hace mención de una simultaneidad que, entendida en un sentido cronológico, es rechazada en una forma inequívoca por Kant. Considerando el enunciado «es imposible que algo sea y no sea *al mismo tiempo»* (y después de afirmar que la referencia a la certeza apodíctica —con la palabra «*imposible»*— es enteramente innecesaria), dice Kant: «Ahora como principio meramente lógico, de ninguna manera el principio de contradicción ha de hacer que sus exigencias se limiten a las relaciones de tiempo, por lo cual esa fórmula es enteramente contraria a la intención del principio. La tergiversación proviene exclusivamente de que se empieza por separar de una cosa un predicado del concepto de ella y después se enlaza con ese predicado a su contrario, lo cual no da lugar nunca a una contradicción con el sujeto, sino solamente con sus predicados sintéticamente enlazados con él, y únicamente si el predicado primero y el segundo son puestos al mismo tiempo. Si digo: Un hombre que es ignorante no es instruido, ha de añadirse la condición: *al mismo tiempo.* (…) Pero si digo: Ningún hombre ignorante es instruido, la proposición es analítica, porque la nota (de la ignorancia) constituye ahora una parte del concepto del sujeto, y entonces la proposición negativa deja inmediatamente claro el principio de contradicción, sin necesidad de añadir la condición: *al mismo tiempo»*[254].

Acerca de la última parte de estas reflexiones de Kant podemos plantearnos la cuestión de si la nota de la ignorancia, además de estar incluida en el concepto del hombre ignorante, también está incluida en el concepto del hombre que es ignorante. Si no está en el segundo, ¿por qué está en el primero, siendo así que el hombre al que ambos conceptos se refieren es el hombre que ignora? ¿O acaso el hombre (o un hombre) que ignora no es el hombre (o un hombre) ignorante, y a la inversa? Con todo, la objeción envuelta en estas preguntas no anula la validez del argumento kantiano en su objetivo esencial: la necesidad de excluir la determinación temporal en el enunciado del principio de contradicción para poder entenderlo como un principio meramente lógico, es decir, tal como lo pensamos si decimos que «a ninguna cosa le conviene un predicado que la contradice»[255]. Sin duda de ningún género, la determinación temporal es contraproducente para la recta inteligencia del principio de contradicción. Bien claramente se ve, y quizá por ello no lo dice Kant expresamente, que la inclusión de la simultaneidad temporal da ocasión a admitir la posibilidad de que en un cierto tiempo no convenga a una cosa un predicado que la contradice, mientras que en otro tiempo ese predicado convenga a esa misma cosa, a pesar de contradecirla.

Ahora bien, la palabra latina *simul* —como el término griego ἅμα– no tienen como su único significado el correspondiente a la coincidencia en el tiempo, vale decir, la simultaneidad pura y simplemente cronológica. Hay también otros modos de simultaneidad, y entre ellos está el que corresponde al adverbio «conjuntamente» o a la expresión «de una manera unitaria», de tal suerte que la coincidencia cronológica, en el caso de darse con alguna efectiva relevancia, no es la coincidencia principal, ni la que esencialmente queda significada. Así podemos, por ejemplo, afirmar que todo triángulo equilátero es simultáneamente un triángulo equiángulo, por serlo de una manera unitaria, indivisa, no en virtud de una coincidencia temporal, por muy necesaria que ésta fuese, dado que del triángulo equilátero no decimos, en verdad, nada propiamente geométrico si afirmamos que siempre es un triángulo equiángulo o que en ningún momento no lo es. Y si decimos, por poner otro ejemplo, que la capacidad de asombrarse y la de reír se dan simultáneamente en el animal racional, no tratamos con ello de expresar exclusivamente, ni tampoco de un modo principal, una simple coincidencia cronológica (tal como puede haberla entre dos hechos carentes de esencial conexión), sino precisamente una radical conjunción o unidad de ambas capacidades en todo animal dotado de la capacidad de razonar.

Por tanto, la atinada crítica de Kant al condicionamiento cronológico del principio de contradicción no alcanza a las fórmulas aristotélicas y aquinatenses de este principio si las tomamos como corresponde a su intención esencial, donde la coincidencia cronológica no agota todo el sentido de la simultaneidad, ni es su principal significado. Solo hay entre esas fórmulas una donde la simultaneidad aparece expresamente referida al tiempo. Tal es el caso de la afirmación consignada en *Met.,* 1061 b 26 - 1062 a 1, donde Aristóteles pone explícitamente la cláusula «según el mismo tiempo» (κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον). Sin embargo, no sería lícito afirmar que en este caso comete Aristóteles un error. El reparo que justificadamente cabe hacerle es que enuncia el principio de contradicción mediante

algo que, aunque no atenta contra la verdad de este principio, tampoco atiende a su esencia, sino solo a un aspecto secundario —derivado de ella—. Pues la imposibilidad de que una y la misma cosa sea y no sea al mismo tiempo es algo consecutivo, no algo constitutivo, de la radical imposibilidad de que una y la misma cosa sea y, en incondicionada conjunción con ello, esa cosa no sea.

* * *

La expresa negación de que el ente sea el no ente o, lo que es igual, la de que lo que es sea lo que no es, no aparece en los enunciados del principio de contradicción según sus fórmulas aristotélicas y aquinatenses, como tampoco en la propuesta por Kant, ni en muchas entre las más frecuentemente utilizadas. Ello no obstante, la presencia implícita del enunciado trascendental «ningún ente es un no-ente» (versión extensional del *ens non est non ens),* ha de darse en todos los enunciados del principio de contradicción para que en ninguno de ellos se traicione el alcance trascendental de este mismo principio, limitando la esfera de su validez a un ámbito tal vez muy dilatado, pero nunca irrestricto de una manera incondicionada o absoluta. Y esto mismo que acabamos de leer es evidente de suyo, debiendo reconocerlo, sin ninguna excepción, quienes conozcan el sentido trascendental de la palabra «ente» o, en su caso, quienes hagan uso de expresiones que respecto de ella sean sinónimas o a su modo y manera la equivalgan. *V.gr.,* cuando, para enunciar el principio de contradicción dice Kant que a ninguna cosa le conviene un predicado que le contradice, el alcance de lo que la expresión «ninguna cosa» significa es irrestricto de un modo incondicionado o absoluto y, por lo mismo, idéntico al de la palabra «ente».

También cabe acudir a Aristóteles y a santo Tomás para encontrar una comprobación del alcance trascendental que para ellos tiene lo pensado como sujeto lógico en el juicio donde el principio de contradicción se enuncia. A ninguna de las fórmulas utilizadas por ambos, y ya arriba expresamente consignadas, cabe lícitamente atribuirle un alcance categorial, esto es, restringido a un solo sector de entes (= cosas, en la más amplia acepción)[256].

¿Cómo entender entonces que en la metafísica aristotélica y tomista haya podido atribuirse al no-ente una cierta entidad, vale decir, algún ser al no-ser? Tal atribución la lleva a cabo Aristóteles al afirmar: «también decimos que el no-ente es el no-ente»[257]. ¿Queda así desmentida la validez del principio de contradicción? ¿Y es ello una inevitable consecuencia de haber llevado hasta un extremo abusivo la trascendentalidad del concepto mismo del ente, incluyendo en él su negación, para no dejar fuera nada, ni siquiera la nada misma en su absoluta negatividad?

La clave para responder a estas preguntas la encuentro en la siguiente explicación: «El ente es el objeto primero del entendimiento, como quiera que nada puede ser sabido sino en tanto que en acto es ente. (…) De ahí que lo opuesto, a saber, el no-ente, no lo pueda captar el entendimiento nada más que fingiéndolo ente en algún modo, formando así un ente de razón al tratar de aprehenderlo»[258]. El ser que al no-ente conviene por cuanto

de él decimos que es no-ente es un mero ser lógico o, dicho más en concreto, un ser solo conceptual y no transobjetual en modo alguno. De lo contrario, sería lícito juzgar que el no-ente es un ente, atentando, sin paliativos, contra el principio de contradicción y yendo, a todas luces, más allá de una simple aprehensión intelectiva en la cual se concibe *ad instar entis* lo que no es en modo alguno un ente auténtico, sino simulado y fingido.

Ahora bien, mientras que atribuir al no-ente un mero ser conceptual es cosa ciertamente compatible con el principio de contradicción y hasta exigida por él, ¿puede, en cambio, admitirse que no se hace traición a este principio si se afirma que el puro ser es lo mismo que la pura nada, o que, a pesar de su absoluta distinción, son entre sí inseparables, o que cada uno ha desaparecido inmediatamente en su contrario? Estas tres cosas las mantiene Hegel, coronándolas con la afirmación según la cual la verdad del puro ser y de la pura nada es el devenir, el movimiento que consiste en el inmediato desaparecer del uno en el otro: «El puro ser y la pura nada son, por tanto, lo mismo. Lo que es la verdad no lo es ni el ser ni la nada, sino que el ser se ha convertido —no que se convierte— en la nada, y que la nada se ha convertido en el ser. Mas aunque es cierto que la verdad no es que *no sean distintos* sino que *no son lo mismo,* que *difieren absolutamente,* también es verdad que no están separados y son inseparables, y que *cada uno se desvanece en su contrario.* Su verdad es, por tanto, este *movimiento* del inmediato desvanecerse del uno en el otro: el *devenir;* un cambio en el que ambos son distintos, pero lo son por una diferencia que inmediatamente se ha disuelto»[259].

La identidad del puro ser y la pura nada se infiere (de ahí el «por tanto» con que Hegel la afirma) de la pureza misma de los dos, una pureza que consiste en que están exentos de toda determinación adicional. «*Ser, puro ser,* sin determinación complementaria. (…) Es la pura indeterminación y vacuidad»[260]. «*Nada, la pura nada,* (…) completa vacuidad, carencia de determinación y contenido»[261]. Enteramente vacíos por no tener contenido, estando exentos de toda determinación adicional, ese puro ser y esa pura nada, no pueden no ser lo mismo. Ello no obstante, Hegel mantiene que absolutamente son distintos, según arriba hemos podido leer. Ante esto parece lógico e inevitable preguntarse: ¿en qué quedamos, son lo mismo o son absolutamente distintos? Sin embargo, una vez que se ha mantenido la identidad del puro ser y la pura nada, ¿no es lógico que también se mantenga la identidad de la identidad y la distinción absoluta? Y tampoco debe entonces extrañar que el puro ser y la pura nada se distingan por una diferencia que de un modo implícito deja de separarlos al disolverse mutuamente ambos extremos en la verdad o realidad del devenir. Por consiguiente, y en definitiva, la clave de este entramado de aserciones que se apoyan y se exigen mutuamente está en la argumentación utilizada por Hegel para justificar que el puro ser y la pura nada son lo mismo. ¿Es acertada esta argumentación?

Para que Hegel estuviera en lo cierto cuando razona acerca de este punto, sería preciso, ante todo, que lo que él denomina el puro ser fuese, en verdad, una absoluta indeterminación. Mas no es verdad que el ser sin ninguna determinación adicional *(ohne alle weitere Bestimmung)* esté indeterminado de una manera absoluta. Solo lo está de un modo relativo: a saber, justamente respecto de toda determinación adicional, no respecto

de toda determinación. Es indudable que ser, puramente ser, no es ser hombre, ni ser árbol, ni ser piedra, etc., mas no por ello deja de valer como predicado común para los diversos seres sin ninguna excepción, es decir, en tanto que dado en todos ellos y sin lo cual ninguno de ellos se daría, análogamente[262] a la manera en la que «hombre» es válido como predicado común para todos los hombres. El concepto de hombre es indeterminado únicamente en relación a las posibles determinaciones por las cuales no es ya el concepto de hombre, sino el de tal o cual ser humano. Y, por lo demás, así como el concepto de hombre no tiene necesidad de ninguna determinación complementaria para diferir del concepto de cualquier ser que no sea el que de todos los seres humanos se predica, así también el concepto de ser no tiene necesidad de ninguna adición para diferir del concepto de la nada pura o absoluta.

Podría decirse —más aún: es menester decir— que el concepto del ser sin ninguna determinación adicional está en un caso radicalmente diverso del de cualquier concepto categorialmente circunscrito. Sin embargo, ello no obliga a afirmar que el concepto del puro ser sea el concepto de una absoluta indeterminación, frente a las determinaciones poseídas por los seres categoriales; antes por el contrario, todas las determinaciones que los conceptos categoriales tienen están en acto, aunque no explícitas, sino implícitas, y como fundidas unas con otras en el concepto del ser en tanto que ser, tal como ya se explicó en el § 1 del Capítulo IV. En esa ocasión no se hablaba del ser, sino del ente, mas lo que entonces se dijo debe aplicarse al ser, porque este no es ni más ni menos que lo que el ente tiene en cuanto tal *(ens: habens esse)*.

Es bien patente que las diferencias entre los seres están todas ellas contenidas en la extensión del concepto del ser, ya que el ser se predica de todas ellas sin excepción alguna. Por sí mismo, esto ya constituye una indeleble marca distintiva del concepto del ser frente a cualquier concepto categorialmente circunscrito, como, *v.gr.,* el concepto de hombre, en cuya extensión no se contiene ninguna de las diferencias entre los hombres, porque no hay ni una sola que sea un ser humano, mientras que las diferencias entre los seres son seres todas ellas. Y, por otro lado, es bien patente asimismo que, desde el punto de vista extensional, el concepto del ser difiere *a radice* del concepto de la nada pura o absoluta, ya que ésta solo puede predicarse de sí misma. Las diversas nadas relativas no pueden ser sujeto de atribución de la nada absoluta y, en consecuencia, no entran en su extensión.

Con todo, al no tener la primacía lógica[263] el punto de vista extensional, para la mejor inteligencia del concepto del ser en cuanto ser resulta más significativo y decisivo advertir que es la comprehensión explícita de este concepto lo que hace posible y necesario que se contengan en la extensión de él todas las diferencias entre todos los seres. Por consiguiente, la comprehensión explícita del concepto del ser en cuanto ser ha de ser mínima, lo que no es lo mismo que nula, y no cabe así identificarla con la absoluta o pura vacuidad que atribuye Hegel al ser sin ninguna determinación complementaria. Reducida a la pura nada, la comprehensión explícita del concepto del ser haría imposible una comprehensión implícita en la que confusamente, pero en acto, entran todos los seres sin excluir ni una sola de las diferencias entre ellos.

«Este puro ser —dice en otra ocasión Hegel— es la *pura abstracción,* por tanto lo *absolutamente negativo,* que, asimismo tomado sin mediación, es la *nada»*[264]. Aquí Hegel no da el nombre de abstracción a un acto que consistiese en abstraer, sino a lo abstracto, es decir, a lo que se opone a lo concreto; y así la pura abstracción no es un negar absolutamente lo concreto, sino lo absolutamente negativo, la total vacuidad. Ahora bien, de lo concreto se distingue lo abstracto por quedar separado en este lo que en aquél está unido, y ello supone que lo separado o abstracto era una parte en el todo de lo concreto. ¿Mas es posible que lo absolutamente negativo, la total o pura vacuidad, se comporte como una parte en un concreto donde no cabría que la otra parte fuese absolutamente negativa? ¿Qué es lo que en lo concreto añadiría lo absolutamente negativo a lo que no es negativo de una manera absoluta? Si manteniendo *x* entero (en el pensar) no es posible prescindir (en el pensar) de algo en *x,* tampoco ese prescindir es posible anulando mentalmente a *x* por completo. En suma: para que el puro ser fuese la pura abstracción, siendo ésta, a su vez, lo absolutamente negativo, sería preciso que hubiera de ser negativo todo lo absoluto, por lo cual lo máximo abstracto fuese lo negativo de una manera absoluta. Mas no es verdad que en todos los casos lo abstracto sea negativo. «Hombre» no es negativo de ningún concreto ser humano, sino, por el contrario, algo positivamente común a todos los hombres, sin negar o impedir ni siquiera una sola de las diferencias entre ellos. (Y aunque también aquí puede decirse, y se debe decir, que el concepto del ser está en un caso radicalmente distinto del de cualquier concepto categorial, es asimismo cierto que nada positivo podría haber si el ser fuese, en tanto que ser, lo absolutamente negativo).

Y por lo que atañe a la concepción hegeliana del devenir como el inmediato desvanecerse o desaparecer (*Unmittelbaren Verschwinden*) del ser en la nada y de la nada en el ser, ha de tenerse en cuenta, entrando ya a valorarla, que con ella no se acierta a describir la verdad del devenir, el cual no es nunca un transitar o pasar del puro ser a la nada igualmente pura, sino en cada ocasión un transitar o pasar de una manera de ser a otra, o de un relativo no-ser a un ser también relativo. Aquí el término «relativo» significa «parcial» o «afectado de restricción». Un relativo no-ser es, así, lo opuesto a un total no-ser, y un relativo ser es un ser diferente (deficiente) de la total perfección, vale decir, algo siempre distinto del máximo o pleno ser.

Por consiguiente, la validez del principio de contradicción permanece incólume, no anulada ni superada por la paradójica interpretación que del devenir hace Hegel. Ni tampoco la concepción aristotélica del cambio o mutación (κίνησις) opone al principio de contradicción ninguna dificultad insalvable, si bien da lugar a *dos* que deben ser expresamente atendidas por su especial utilidad para mostrar cómo el principio de contradicción mantiene su validez a pesar de ellas y para dejar bien perfilada la esencia del devenir.

a) La primera de estas dificultades la plantea la definición aristotélica del devenir, aun si solo se atiende al caso de la mutación sucesiva. La κίνησις definida por Aristóteles no es el tránsito desde el absoluto no-ser de un ente relativo hasta el ser de ese ente, o a la inversa. La mutación a la que Aristóteles se refiere es el acto de un ente en potencia en

tanto que este está en potencia de ese acto[265]. La traducción literal de la definición aristotélica sería: el acto de un ente en potencia, en cuanto tal; pero esta fórmula no deja quizá bastante claro que al ente en potencia, del que en ella se habla, le conviene en primer lugar un acto, sin el cual no sería ente en modo alguno, y en segundo lugar el acto por el cual es un ente en devenir. El devenir es justamente ese otro acto, pero de tal manera que el ente en el cual se da es un ente que está en potencia de él. Por donde resulta que el devenir es un acto en el cual se está en tanto que respecto de él se está en potencia. ¿Y no es esto, patentemente, un flagrante atentado contra el principio de contradicción, en una forma distinta de la que se da en la concepción hegeliana del devenir, pero no menos atentatoria contra este mismo principio?

La dificultad no se resuelve hablando de un tercer acto, el que con el devenir llega a alcanzarse, y diciendo que el mismo ente que está en acto de devenir es el que está en potencia de ese acto en cuya consecución el devenir se acaba. Pues aunque ello es verdad, asimismo lo es que el ente en acto de devenir está también en potencia de devenir, por no haber alcanzado el acto en el que este concluye, de tal suerte que solo deja de estar en potencia de este acto conclusivo cuando deja de hallarse en acto de devenir; y así acontece que el sujeto del cambio está realmente en acto de cambiar *en tanto* que está en potencia de ello. ¿Mas no se incurre en palmaria contradicción al afirmar que se está en acto de algo en tanto que respecto de ese algo se está también en potencia?

La respuesta negativa a esta pregunta —y juntamente la superación de la dificultad planteada— se justifica en el caso de la mutación sucesiva si se advierte que lo que en ella está en acto —el devenir que ya está efectuándose— no es lo que está en potencia en ella —el devenir que aún no se ha efectuado—, el que todavía está por realizar, teniendo ambos el mismo término *ad quem.* Tal distinción no es un corte o solución de continuidad, que destruiría la esencial unidad del devenir, pero basta para seguir manteniendo la validez del principio de contradicción ante el caso de las mutaciones sucesivas.

b) El caso de los cambios instantáneos plantea una dificultad ciertamente mayor que la hasta aquí examinada. Mientras que el cambio sucesivo existe cuando no está hecho enteramente (pues cuando por completo está ya hecho deja *eo ipso* de existir), ocurre, por el contrario, que el cambio instantáneo deja de existir en el momento mismo en el que existe. En este cambio no cabe la distinción entre el devenir ya efectivo y el que aún está por realizar: ambos dados en un mismo sujeto, teniendo un mismo término *ad quem* y sin ninguna solución de continuidad. Es lógico entonces preguntarse: ¿Puede valer para los cambios instantáneos la definición aristotélica de la κίνησις como acto de un ente en potencia precisamente en tanto que este está en potencia de ese acto? A primera vista al menos, parece claro que no. Sin embargo, juntamente con otros pensadores, Juan de Sto. Tomás discrepa de ese parecer, considerándolo opuesto a lo mantenido en este mismo asunto por santo Tomás, en coincidencia con Aristóteles: «Esta dificultad la resuelve santo Tomás al principio de la lect. 2 del Lib. V de la *Física*, donde dice que, al definir el movimiento, tomó Aristóteles el nombre de movimiento según lo que es común

a todas las especies de mutación»[266], a lo que poco después añade: «(…) también la mutación instantánea es acto de un ente en potencia en tanto que en potencia, porque en la generación sustancial la materia, que tiene índole de sujeto, está en potencia de mutación y tránsito desde una forma a otra. En consecuencia, esa misma mutación es todo lo que se requiere para la índole del movimiento así definido, como quiera que es acto de un ente en potencia y supone al mismo sujeto, a saber, la materia prima, como ente en potencia y que desde ésta pasa al acto, por cuanto en el mismo instante se dan el hacerse y el ser hecho, abandonando un punto de partida y pasando a un punto de llegada»[267].

Aunque en el caso del devenir sustancialmente acontecido en la generación denominada sustancial el «hacerse» *(fieri)* y el «estar hecho» *(factum esse)* coinciden por cuanto ambos se dan en un mismo instante, no por ello se anula, en ese instante, su recíproca diferencia, como aspectos distintos dentro de la unidad de ese efectivo devenir. Y si se da el abandono de un cierto término *a quo* y la adquisición de un cierto término *ad quem,* no cabe poner en duda que realmente hay un cambio —una κίνησις en el sentido aristotélico–, aunque la transición desde el primero al segundo sea instantánea y, en cuanto tal, parezca que no es una verdadera transición. Por supuesto, no es un tránsito gradual, sino brusco o, digámoslo así, enteramente exento de distancia, mas no de distinción o diferencia entre su comienzo y su final.

También cabe glosar lo mismo de esta otra manera: En la mutación instantánea el ser del devenir y el dejar este de ser se dan unidos inseparable e inmediatamente, pero esta unión no puede hacer idénticos, a la vez que contrarios[268], al ser y al dejar de ser que en el devenir instantáneo se dan. El ser de este devenir no es su dejar de ser. Si lo fuera, el dejar de ser sería realmente el dejar de dejar de ser, o sea, un volver a ser, una palingenesia, que resultaría un volver a dejar de dejar de ser, y así en un inevitable *regressus in infinitum,* que solo como imposible, no como algo real, puede efectivamente ser pensado.

En suma: el principio de contradicción no es desmentido por la realidad del devenir —solo la mera apariencia puede hacerle traición— y el concepto del ente como sujeto lógico del primero de los principios no puede verdaderamente comportarse como siendo también sujeto lógico de un enunciado donde lo que tiene ser se identifica con lo que no lo tiene, anulándose o disolviéndose cada uno de ellos en el otro.

* * *

La pregunta de Heidegger «¿por qué hay algo, en vez de no haber nada?»[269] carecería por completo de sentido o, mejor, sería un contrasentido, si lo que tiene ser y lo que no lo tiene quedasen interpretados en una forma puramente dialéctica, según la cual habrían de identificarse mutuamente, tal como el puro ser y la pura nada se identifican en el pensamiento de Hegel. O bien el principio de contradicción está vigente, implícito, en la mencionada pregunta, o bien ésta no puede llegar a formularse como efectiva pregunta, más allá de toda retórica vacía. Pues si el ser y la nada son lo mismo, si cada

uno se disuelve en el otro, la cuestión de por qué uno de ellos es, y en cambio el otro no es, y de qué modo son los dos, o por qué y de qué modo no es ninguno, queda ya eliminada, y lo que entonces habría que preguntar es por qué realmente son los dos, o por qué realmente no es ninguno, juntándose ambas preguntas en la cuestión de por qué solamente el devenir es real.

El tratamiento heideggeriano de este asunto adolece de una extrema ambigüedad o, dicho de una manera más exacta, es puramente dialéctico en su propia raíz, aunque a primera vista no nos dé tal vez esa impresión. Por un lado, en la pregunta de Heidegger, la negación que a la nada se le hace del «es» no tiene ningún carácter apodíctico, sino tan solo fáctico. No se trata, en manera alguna, de la imposibilidad de que la nada tenga ser, como tampoco se trata, en modo alguno, de que sea necesario el ser del ente. Lo que pregunta Heidegger no es por qué es necesario el ente, y no es, más bien, necesaria la nada. Así, pues, *en principio,* la nada está pensada aquí como posible, como pudiendo ser, aunque de hecho no sea, y lo que se pregunta es por qué, de hecho, tiene ser el ente y no más bien la nada, como si el derecho de ésta a ser no fuese igual, cuando no superior, al que el ente posee. Y, en verdad, no hay ningún atentado explícito contra el principio de contradicción, antes por el contrario se respeta la validez de este principio, al oponer contradictoriamente el ser fáctico, el que el ente posee, al fáctico no-ser (que corresponde a la nada). Ahora bien, aunque la nada no posea ningún ser fáctico, ¿cabe admitir que lo pudiera tener? Más brevemente: ¿es posible la nada? La respuesta afirmativa a esta pregunta es implícitamente un atentado contra el principio de contradicción, pues no se trata de que un relativo no-ser tenga, también relativamente, un cierto ser (en algún ente finito, limitado), sino de que la nada omnímoda o absoluta pueda tener algún ser, justamente en tanto que nada omnímoda o absoluta, y de que lo tuviera no tan solo como objeto de pensamiento, *i.e.,* como ser-pensado, sino simplemente como ser. Y que hasta ese punto llega Heidegger lo ponen de manifiesto las consideraciones que él mismo hace en los siguientes términos (todos ellos concernientes a la pregunta que estamos analizando):

«El ámbito de esta pregunta tiene su límite solo en lo que absolutamente no es ente, ni lo es nunca, en la nada. Todo lo que no es la nada entra en la pregunta, y al cabo también la misma nada, aunque no por ser algo, un ente, como quiera que de ella hablamos, sino porque ‘es’ la nada»[270].

En el inicio de estas afirmaciones no hay ningún signo de una manera de pensar que pueda calificarse de puramente dialéctica, pero el final se encuentra en el caso contrario. El «es» que en ese final se atribuye a la nada no es, según Heidegger lo explica, el propio de lo que solo como objeto de un hablar tiene ser. Y puesto que en todo verdadero hablar hay un pensar —de lo contrario, sería un hablar sin sentido, un seudohablar—, resulta, en suma, que el «es» atribuido por Heidegger a la nada, no es el de lo que solo tiene un ser-pensado, sino el de lo que propia y simplemente tiene ser. ¿Pero es ello posible tratándose de la nada en tanto que contradictoriamente opuesta a todo ente efectivo? Solo cabe aceptarlo si se admite y se usa la dialéctica hegeliana, y ese es el caso de Heidegger en la presente ocasión, por lo cual le alcanzan de lleno las objeciones que ya

arriba se formularon a propósito de la identificación, llevada a cabo por Hegel, de la nada y el ser.

Tal como Heidegger la explica, la atribución del «es» a la nada no puede beneficiarse del sentido dialéctico del «es» en Schelling, según ejemplos como el de la proposición «lo bueno es lo malo», tal como el propio Heidegger la expone y comenta en su obra *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana*[271]. He aquí lo que dice Heidegger en su exposición y glosa de lo mantenido por Schelling al interpretar, según su propia dialéctica del «es», el sentido del ejemplo en cuestión: «Lo bueno es lo malo. Esto significa: lo malo no tiene el poder de ser por sí mismo, sino que está necesitado precisamente de lo bueno, y este es lo que en lo malo es propiamente ente. Lo que en lo malo es no ente y nulidad no es, y como tal no ente 'es' justamente lo malo»[272].

Quienes no están dispuestos a prescindir del sentido común, y toleran con buen humor que se les tache de «menores de edad en dialéctica», no pueden dejar de sorprenderse ante la afirmación de que lo bueno es lo malo, por más que se les asegure y declare que el «es» dialécticamente concebido puede tener un significado distinto del de una vacía identidad. Realmente, la única identidad vacía posible es la de las proposiciones del tipo «A es A», donde no es necesario que A como predicado esté provisto de un cierto contenido que en cuanto tal determine a A como sujeto y que en este no está visible de una manera explícita. Pero, en cambio, es perfectamente admisible lo que en el texto últimamente citado aparece como el sentido de la proposición «lo bueno es lo malo»: a saber, la tesis donde se niega que lo malo tenga poder para ser por sí mismo y se afirma que está necesitado de lo bueno, siendo este lo que en lo malo es entidad verdadera o propiamente dicha. Todo lo cual está expresado, sin ningún enredo dialéctico, cuando en la terminología de la Escuela que hunde en Aristóteles sus raíces se propone la fórmula *malum est in bono ut in subiecto*[273]. En lo cual no se comete falta alguna contra el principio de contradicción, pues no se dice que lo bueno sea lo malo, ni que lo malo sea lo bueno, ni que en todo lo bueno haya algo malo, sino que no hay malo que no sea en algo bueno; por supuesto, no en algo bueno de una manera absoluta. (En el § 5 del Capítulo V se expondrán detenidamente los aspectos más relevantes de la tesis *malum est in bono ut in subiecto).*

La pregunta de Heidegger la había formulado Schelling aunque no *ex abrupto,* como aquél, sino al final, y a modo de consecuencia, de unas reflexiones superlativamente pesimistas acerca de la condición del ser humano: «Bien lejos de que el hombre y su actividad hagan concebible al mundo, es él mismo lo más inconcebible, y me impulsa inevitablemente al pensamiento de la desventura de todo ser, un pensamiento que se manifiesta en tantos afligidos laudes del viejo tiempo y del nuevo. Justamente él, el hombre, me fuerza a la última pregunta llena de desesperanza: ¿por qué hay algo?, ¿por que la nada no es?»[274].

Un eco de esa desesperanza de Schelling se percibe en Heidegger cuando este, hablando de cómo hay ocasiones en que la pregunta nos roza sin que sepamos bien lo que nos ocurre, dice que «la pregunta surge, por ejemplo, en medio de una gran desesperación, donde toda importancia de las cosas tiende a esfumarse y todo sentido se

oscurece»[275]. Mas no es este el único ejemplo aducido por Heidegger para ilustrar cómo a veces la pregunta de que se trata nos roza sin que nos demos exacta cuenta de ella. Hay para Heidegger dos ejemplos más: lo que acontece, por un lado, en un gran júbilo del corazón y, por otro lado, en el tedio, cuando nada llega a interesarnos[276]. En los tres casos se admite la posibilidad de la nada absoluta (una falta no dada en sujeto alguno), sin la explícita conciencia de admitirla, pero asumida, sin duda, en una forma implícita, y ello basta para que el análisis lógico de la pregunta hecha en tales estados de ánimo deba llevar a recusar esta pregunta, esencialmente por lo ya alegado con ocasión del planteamiento explícito que ya arriba se examinó.

Muy diferente es el planteamiento de Leibniz. En él no se recurre a estados de ánimo, ni la cuestión se presenta sin tratar de justificarla en algún principio racional. Tal principio es, por cierto, el de razón suficiente. «Sentado este principio —dice Leibniz—, la primera pregunta que se tiene derecho a hacer será la de por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple, y más fácil, que algo»[277]. De esta suerte, justifica Leibniz su pregunta añadiendo al principio de razón suficiente la tesis, indudable a primera vista, de la superior simplicidad y facilidad de la nada en comparación con todo lo que no consista en ella. Podemos, por tanto, distinguir en el planteamiento leibniziano dos partes: en primer lugar, la justificación del derecho a hacer la pregunta, basándose en el principio de razón suficiente; y en segundo lugar, la tesis según la cual la nada es más simple, y más fácil, que cualquier cosa.

Respecto de lo primero, se ha de admitir que, además de haber derecho a preguntarse cuál es la razón de ser de que la nada no sea, hay derecho también a responder que esa razón suficiente no hay que buscarla fuera de la idea de la nada, porque está en esta misma idea. A la nada le es imposible tener ser propiamente dicho, porque es (en la acepción meramente copulativa) la nada, vale decir, porque si tuviese propiamente ser, entonces su concepto no podría ser el de la falta absoluta de todo lo que posee alguna entidad real. Insistimos aquí en la distinción entre el relativo no-ser y la nada absoluta o pura. En el caso que nos ocupa es lícito, y obligado, apelar a esa distinción, dado que el propio Leibniz, al formular su pregunta, contrapone literalmente *rien* a *quelque chose* (con lo cual el principio de contradicción se mantiene en plena vigencia). En suma: no hay, no puede haber, una razón suficiente de que la nada, pudiendo tener ser, no tenga, sin embargo, ser alguno, pero puede haber, y hay, una razón suficiente de nuestro concepto de ella, y esa razón consiste en la capacidad, y la necesidad, que el entendimiento humano tiene, de concebir, no de juzgar, lo que carece de ser, pensándolo *como si* en verdad lo poseyera *(ad instar entis)*[278].

Con lo acabado de exponer queda lógicamente abierto el tránsito a la consideración de la tesis leibniziana que afirma la superior simplicidad y facilidad de la nada en comparación con lo que a ella se opone. No cabe que lo que no tiene ser alguno tenga la propiedad de ser más simple y más fácil que lo que tiene algún ser, como tampoco cabe lo contrario. Para poder ser más simple y más fácil que algo, como asimismo para poder no serlo, es necesario ser propiamente algo y, claro está, algo distinto del que constituye el otro término de la comparación. Así, pues, lo que podría estar en ese caso no es la

nada (se sobreentiende, la omnímoda o absoluta), sino nuestro concepto de ella. ¿Pero es verdad que nuestro concepto de la nada es más simple y más fácil que el de todo lo que a la nada se opone? La verdad es justamente lo contrario, como quiera que el concepto de la nada presupone el del ser, dado que pone al ser en calidad de excluido. Y puesto que es más complejo, no puede ser más fácil, sino justamente más difícil. En todos los casos, los conceptos negativos son más complejos y, por lo mismo, más difíciles, que los correspondientes conceptos positivos. Por lo demás, también en el ámbito de las proposiciones las de índole afirmativa son más simples que las de índole negativa, siendo así enunciados atómicos aquellos y no atómicos éstas[279].

La proposición «el ente no es el no-ente» o «lo que tiene ser no es lo que no lo tiene», con la cual el principio de contradicción queda expresado, no es ningún enunciado atómico, sino la negación del enunciado atómico «el ente es el no-ente» o «lo que tiene ser es lo que de él no está provisto». Y su validez no admite excepción alguna, ni siquiera en el caso, tan traído y llevado por historicistas y existencialistas, de la libertad propia del hombre. O se admite que la libertad humana tiene realmente ser, o se niega que semejante libertad sea real efectivamente. Conciliar ambas cosas es un inútil empeño que solo puede nutrirse de hipérboles servilmente puestas al servicio de la apariencia y la literatura, a costa de la verdad. Así cabe observarlo, por ejemplo, en esta cadena de proposiciones: «La libertad es precisamente la nada que *ha sido* en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana a *hacerse* en lugar de *ser,* (…) Para la realidad humana, ser es *elegirse* (…). Está enteramente abandonada, sin ayuda de ningún género, a la insufrible necesidad de hacerse hasta en el más pequeño de los pormenores. De esta suerte, la libertad no es *un* ser: es el ser del hombre, es decir, una nada de ser»[280].

En un libro sobre el valor de la libertad, y refiriéndome a la mencionada paradoja sartriana, escribí: «Todo este pasaje es un modelo de alta retórica filosófica. Para poder llamar 'nada' a la libertad, no cabe duda de que hay que hacer uso de algún género o forma de licencia poética. ¿Y cómo podría una nada (se sobreentiende, una verdadera nada, no una nada sofístico-retórica) constreñir verdaderamente a algo? Una auténtica nada no puede constreñir auténticamente a nada. Por otra parte, para poder elegir es necesario tener ya algún ser, el cual, por tanto, no puede ser un elegir, ni tampoco puede ser autoelegido»[281].

Hay una bien perceptible concordancia —no hablo de influjo en una u otra dirección, pues no cuento con ninguna prueba suficiente de tal cosa— entre la idea sartriana de la libertad del hombre como la nada de ser, que es propia del ser humano, y la interpretación que de la libertad se hace Ortega al afirmarla como absoluta carencia de identidad:

«Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad (…). El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que puede hacer lo que se quiera. Precisamente por ello no es de suyo nada, sino mera

potencia para ser ‘como usted quiera’»[282].

§ 3. El ente como objeto del más simple de los conceptos humanos. —El problema de la estructura de esencia y acto de ser

A lo largo de todo lo hasta aquí expuesto en el desarrollo del presente Capítulo, la primacía lógica absoluta que, respecto de todos nuestros demás conceptos, corresponde al del ente en cuanto tal, ha sido considerado inicialmente dentro del plano de la primera operación mental o simple intelección aprehensiva, y después ha sido objeto de un examen por entero enfocado desde el punto de vista del juicio radicalmente primordial que es el principio de contradicción, donde la idea de lo que tiene ser *(ens = habens esse)* cumple el oficio del sujeto lógico. Con estas dos consideraciones, tan distintas como complementarias entre sí, queda también cerrado en lo esencial el tratamiento de la prioridad lógica absoluta que al concepto se debe reconocer por cuanto atañe a su necesidad en el ámbito propio de la tercera forma de las operaciones que la mente humana es capaz de ejercer. En efecto, por una parte, es obvio que el razonamiento no puede llevarse a cabo —ni siquiera incorrectamente— sin conceptos y sin juicios tanto en la base de la actividad discursiva como en el resultado o término de esta actividad; y, por otra parte, es cosa bien comprensible que el nexo de la conclusión con sus premisas —la relación que consiste en que aquélla tiene en éstas su fundamento— no es nada intelectivamente previo al concepto del ente[283].

Sin embargo, también debe tenerse en cuenta otro posible punto de discusión, cuya importancia no cabe pasar por alto, ya que está justificada nada menos que por el hecho lógico de la estructura misma de *esencia* y *acto de ser,* componentes distintos, al menos de una manera conceptual *(secundum rationem,* cuando no también *secundum esse)*, del ente en tanto que ente. Esa estructura da pie al replanteamiento de la cuestión de la prioridad lógica absoluta del primero de los objetos de la simple aprehensión intelectual, el cual es también sujeto lógico de ese primer juicio que es el principio de contradicción. Esas dos prioridades —la del concepto del ente, en sí mismo, y como elemento del primero de todos nuestros juicios—, no son compatibles con una mayor complejidad respecto de otros conceptos. La noción de esencia, por un lado y, por otro lado, la idea del acto de ser ¿no son en verdad más simples que el concepto del ente, donde quedan unidas, manteniendo, no obstante, su recíproca diferencia? —Tal es en breve fórmula el obstáculo, insalvable a primera vista, que frente a la prioridad lógica absoluta del concepto del ente viene a poner la consideración de la propia estructura lógica de este mismo concepto.

Y el problema se agrava si el concepto de la existencia, además de como distinto de la noción de la esencia, queda también pensado como extraño o ajeno a la idea del acto de ser, pues entonces serían ya tres, no solo dos, los conceptos más simples que el del ente y que respecto de él tendrían, por tanto, una prioridad lógica innegable.

Con todo, este agravamiento del problema deja de ser auténtico y resulta solo ficticio

si el concepto de la existencia, sin agotar el del acto de ser, queda incluido en él de un modo análogo al de como en la forma está presente cualquiera de sus efectos propiamente formales. Para ello es enteramente indispensable pensar el ser de tal modo que no lleguemos a reducirlo a lo que por él entendemos cuando acerca de tal o cual entidad nos preguntamos qué es, en qué consiste. La tradicional distinción entre la pregunta por el *quid sit* y la cuestión *an sit* es bien clara en este sentido, siempre que el *an sit* esté tomado en el sentido más fuerte, no en el del mero «darse» que puede convenir también a lo irreal en cuanto objeto de una conciencia en acto. Así, pongamos por caso, el ser está concebido en su sentido más fuerte cuando dice santo Tomás:

«Toda esencia o quiddidad puede ser entendida sin que se entienda algo de su ser: porque puedo entender qué es un hombre, o qué es un fénix, y sin embargo ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas»[284].

¿Qué otro sentido excluyente del de existir puede atribuirse en este texto a la palabra «ser» en cuanto inmediatamente subseguida de la expresión «en la naturaleza de las cosas»? Aun prescindiendo del hecho de que en el latín clásico la fórmula *rerum natura* tiene entre otras significaciones la del mundo como conjunto de realidades físicas —una significación que no puede quedar eliminada del efectivo uso de esa fórmula en el latín medieval—, sería indudablemente inadmisible el desentenderse de que la ignorancia de si el fabuloso animal llamado fénix es, o no es, consiste en desconocer si ese animal existe o no existe (entendiendo por existir el ser propio de lo real como real en acto)[285]. Y es también indudable que para hablar de lo que a veces se llama el ser de la esencia *(esse essentiae)* se usa un «es» meramente copulativo, tras el cual se nombra la esencia de que en cada caso se trata, mientras que si de algo se predica el «es» sin ningún añadido, lo que se quiere decir es que ese algo existe: que no es ilusorio, ni ficticio, ni ha dejado de ser real, ni se encuentra en el caso de lo que todavía no ha llegado a serlo.

Con todas estas aclaraciones, suscitadas por el análisis de la distinción entre la pregunta concerniente al *quid sit* y la relativa al *an sit,* el concepto de la existencia queda lógicamente vinculado al del ser no copulativo, es decir, al del acto de ser, puesto que la idea de este acto no es la noción de la esencia (tomada en su más amplio alcance).

Todavía, sin embargo, debe hacerse otra aclaración, ya implícita en las hasta aquí efectuadas acerca de la vinculación del concepto de la existencia al del acto de ser. Considerada como un efecto formal —no el único— del *actus essendi,* según arriba se dijo, la existencia no puede ser predicado de lo que nada pone en la realidad. Tal es la aclaración ya implícitamente contenida en el concepto mismo de la existencia en tanto que vinculado al del acto de ser. Al hacer ahora explícita esa aclaración, se excluye la posibilidad de atribuir lícitamente la existencia a lo ontológicamente negativo, si se habla con entera propiedad. Ni siquiera a las privaciones cabe atribuirles la existencia, si no se piensa como positivo lo que en verdad es carencia, falta de ser.

La carencia no puede tener realmente ningún acto de ser, porque este acto de ser es positivo de suyo —como cualquier otro acto en su aspecto ontológico, y de un modo incomparablemente superior a los demás—, de tal suerte, por tanto, que para que aquélla lo tuviese, para que de él participara, ella misma habría de ser carencia y no-carencia,

negatividad y positividad, respecto de aquello a lo cual se refiere. Cuando se asegura, *v.gr.,* que la ceguera existe en ciertos hombres, lo que en verdad se piensa es que existen unos seres humanos en los cuales la facultad de ver no existe, pese a ser no solo compatible con la índole específicamente humana de estos seres, sino también algo que los perfecciona o enriquece en la misma medida en que su falta los empobrece o aminora, sin menoscabo de su entidad sustancial. En el lenguaje más usual o común puede afirmarse, como de hecho ocurre, que la ceguera existe, y que existe la mudez, y que la sordera existe, etc, con lo cual se quiere decir que la ceguera, la mudez, la sordera, etc., no son puras ficciones, puesto que existen ciegos, mudos, sordos, etc. Este modo de hablar y la argumentación en que se apoya se deben siempre a la necesidad de *concebir* la privación, un no-ente, una falta, como si fuese un ente: una necesidad fundamentada, a su vez, en la índole propia del objeto formal del entendimiento, pero que no constriñe a este a *juzgar* que lo que no tiene ser es algo que lo posee.

Si de ese modo hubiera que juzgar, se habría de admitir la existencia de la no existencia: en el caso del ciego, la existencia de la no-existencia de la facultad visiva, y en el caso del mudo, la existencia de la no-existencia de la facultad de hablar, y en el caso del sordo la existencia de la no-existencia de la facultad de oir, etc., nada de lo cual es verdaderamente equivalente a la afirmación de la existencia de ciegos, sordos, mudos, etc., pues los efectivos sujetos de las privaciones no son privaciones ellos mismos, y aunque son imperfectos participan, en mayor o menor medida, de la positividad del acto de ser, dado que ninguno de ellos es la nada.

* * *

Un tratamiento más desarrollado y analítico del concepto de la existencia —juntamente con el examen de la vinculación de este concepto al del acto de ser— lo constituye la totalidad del Capítulo IX de mi *Teoría del objeto puro*[286]. En ese mismo lugar podrá encontrar el lector las respuestas a las objeciones y dificultades aquí desatendidas por no resultar imprescindibles para los fines más propios de la discusión del problema que a la tesis de la prioridad lógica absoluta del concepto del ente le plantea la estructura, dada en este concepto, de esencia y acto de ser.

Aun admitida la vinculación del concepto de la existencia con el del acto de ser, tal como ha sido aquí justificada, queda todavía por resolver el problema de si el concepto del ente puede ser anterior a cualquier otro concepto, a pesar de que en él se enlazan dos nociones, la de la esencia y la del acto de ser, ninguna de las cuales puede dejar de *parecernos* más simple que la compuesta por ellas. ¿Responde a la verdad esta apariencia, o es solamente una apariencia errónea y, por ello mismo, superable o eliminable? Para abordar convenientemente el problema, debe tomarse la precaución de no confundirlo, ni mezclarlo, con la *vexata quaestio* de si es real, o solo conceptual, la distinción entre la esencia y el ser, entendiendo por este el acto de ser y por aquélla la potencia receptiva de ese acto. Porque afirmar la distinción real no es negar la distinción conceptual, sino la que es conceptual tan solo, y tampoco es negarla en todas las cosas,

sino en el caso de los entes creados y únicamente en él. Y, por otra parte, la distinción solo conceptual o mera *distinctio rationis* no resuelve ni alivia el problema de si el concepto del ente es en verdad, o solo en apariencia, menos simple que cada uno de los conceptos, el de la esencia y el del acto de ser, que en él se enlazan.

La cuestión de fondo, la verdaderamente decisiva, no es la de si el concepto de la esencia y el del acto de ser son pensables sin estar entre sí enlazados, sino la de si cada uno de ellos es pensable sin el concepto del ente. La respuesta consiste en afirmar que por ser el ente el objeto formal del entendimiento humano, no podemos tener ningún concepto que no implique el del ente. La argumentación es correcta, y la dificultad que contra la conclusión puede, no obstante, surgir —a saber, que el concepto de cada ente no sería el de un ente, sino el de dos— se resuelve a la vista de las aclaraciones que siguen, tomadas como complementarias entre sí: a) ni la esencia es un ente, ni es un ente el acto de ser, entendidos como distintos y conexos; b) esto quiere decir que no serían verdaderos los juicios en los que la índole de ente se atribuyera por separado a cada una de las dos dimensiones entitativas en calidad de unidas y diversas[287]; c) la esencia y el acto de ser son así concebidos, no juzgados, como entes: o sea, como si fuese un ente cada uno, aunque no, claro está, como teniendo a su vez cada uno de ellos su propia esencia y su propio acto de ser; d) el no poder dejar de concebirlos como si fueran entes equivale, en resolución, a la imposibilidad de pensarlos —con simple aprehensión intelectiva— en calidad de no-entes, pues ni la esencia consiste en una nada, ni es tampoco una nada el acto de ser. Lo contrario exigiría concebir el ente, frente al principio de contradicción, como un no-ente por doble derecho o título.

* * *

Con las explicaciones y razones ya expuestas queda suficientemente demostrado que el concepto de esencia y el del acto de ser no son más simples que el concepto del ente. Con todo, es también útil la consideración de este mismo asunto desde el punto de vista de la peculiar inseparabilidad de las nociones de esencia y de acto de ser. Se trata, efectivamente, de una inseparabilidad *sui generis,* inconfundible con la que cabe advertir en cualquier otro enlace de conceptos, tanto si son, como si no son, equivalentes.

En toda combinación de conceptos equivalentes categoriales se da la identidad, y por tanto la inseparabilidad, en la extensión, y la diferencia en la comprehensión (que es lo más propiamente conceptual), no porque estos conceptos son categoriales, sino tan solo porque son equivalentes. Cada uno de ellos puede ser pensado, justo por diferir sus comprehensiones, con independencia de todo el que le equivale. Así, el concepto del lucero de la mañana y el del lucero de la tarde son posibles por separado: sin que ninguno de los dos exija que sea pensado el otro, ni siquiera si quien los piensa conoce que los dos conceptos se refieren a un solo y mismo lucero. —Por el contrario, el concepto de esencia y el del acto de ser son entre sí inseparables no solo por remitir en cada caso a uno y el mismo ente, del cual son dimensiones de carácter entitativo, sino también porque sus comprehensiones se coimplican. En efecto, con relación al acto de ser, la

esencia no puede quedar pensada sino como potencia que lo recibe y determina[288]; y, por su parte, el acto de ser ha de quedar concebido como lo que actualiza a la esencia, vale decir, como lo recibido que no es receptor (solo así puede actualizar últimamente a la esencia).

La equivalencia de los conceptos trascendentales cuyos objetos son propiedades del ente puede considerarse de dos modos, según que estos conceptos se comparen con el del ente o que sean comparados entre sí. En el primer caso la inseparabilidad es unidireccional o no reversible: los conceptos de esas propiedades son imposibles sin el concepto del ente, mas no, en cambio, a la inversa, y así difiere de la inseparabilidad reversible o bilateral del concepto de esencia con el del acto de ser. —Por el contrario, comparados entre sí, los conceptos de las distintas propiedades del ente se nos muestran inseparables en la extensión, pero separables en la comprehensión, tal como se observa en las combinaciones de conceptos equivalentes de sentido categorial y, por tanto, en oposición a la inseparabilidad reversible, bilateral, que el concepto de esencia y el del acto de ser mantienen entre sí.

En todas las combinaciones de conceptos categoriales no equivalentes la inseparabilidad es unidireccional o irreversible, salvo en el caso de los conceptos que tengan por objetos los extremos o términos de una relación y sean pensados de una manera reduplicativa, *i.e.,* en calidad precisamente de tales extremos o términos. Mas antes de analizar lo que en este caso se presenta es conveniente ver lo que se cumple en las otras combinaciones de conceptos categoriales que tampoco son equivalentes.

En primer lugar, el concepto que desempeña el cometido lógico de una especie es necesariamente inseparable del que ejerce la función propia del género donde esa especie se encuadra, pero el concepto de ese mismo género no es inseparable del concepto de la especie en cuestión. Para pensar el concepto de animal racional he de pensar el concepto de animal, mas no a la inversa, lo cual se debe a que las diferencias específicas no entran en el género al que dividen, si bien es cierto que este tampoco se incluye en las diferencias divisivas de él y determinativas de las especies correspondientes. En segundo lugar, aunque ningún concepto de una especie es separable del de su diferencia específica, este es, en cambio, separable del de la especie a la cual determina. En tercer lugar, el concepto de un accidente necesario (o sea, de un ἴδιον, en la terminología aristotélica y porfiriana) equivale al concepto del respectivo sujeto y, en consecuencia, se halla en la misma situación de inseparabilidad solo extensiva —no por la comprehensión— que para toda combinación de conceptos equivalentes categoriales ya quedó antes expresamente señalada. En cuarto lugar, el concepto del accidente contingente es ininteligible sin el concepto de su sujeto o portador, mientras que este puede ser concebido con independencia de lo que solo de una manera eventual le conviene[289]. En quinto lugar, todo concepto de un individuo es inseparable del concepto de la especie a que pertenece, mas no a la inversa. *V.gr,* mientras que no puedo concebir ningún individuo humano sin pensar el concepto de hombre, me es posible, por el contrario, pensar el concepto de hombre sin necesidad de efectuar la simple aprehensión intelectiva de ningún individuo humano, aunque todos los de su especie entren en la extensión de

ella y estén así connotados, no intrínsecamente denotados por el concepto de esa misma especie.

Si examinamos ahora las combinaciones de conceptos categoriales que entre sí no son equivalentes y que pensamos de una manera reduplicativa como extremos o términos de una relación, llegaremos a ver que estos conceptos son inseparables, no en razón de sus extensiones, sino justo en virtud de sus comprehensiones, diferentes sin duda, pero mutuamente referidas. Así, el concepto del padre y el concepto del hijo son nociones extensionalmente separadas por cuanto si bien la índole de padre y la de hijo pueden darse en un mismo sujeto de atribución, no cabe, en cambio, que quien respecto de *x* es padre sea también hijo respecto del mismo *x,* no obstante lo cual el concepto de padre es imposible sin el concepto de hijo, y viceversa. *Relativa sunt simul cognitione*[290].

La inseparabilidad correspondiente a los dos polos de una relación es así la más próxima a la inseparabilidad de los conceptos de esencia y acto de ser, compartiendo con ella el carácter de reversible. Pero hay, sin embargo, una insoslayable y muy significativa diferencia entre ambos modos de inseparabilidad. En toda relación cuyos polos son conceptos categoriales la reversible inseparabilidad atañe solo a la dimensión comprehensiva, puesto que los objetos a los que se refieren los conceptos de los extremos de la relación son entre sí distintos, numéricamente al menos, mientras que el concepto de la esencia y el del acto de ser tienen por objeto, en cada caso, un ente uno y el mismo. De ahí que la identidad numérica, la que excluye para cada ente la dualidad de él mismo respecto de sí mismo, no sea en su propio en-sí una auténtica relación, aunque la concibamos como si de veras lo fuese. Decir de ella que es una mera relación de razón significa que no en su en-sí, sino solo en su ser-pensada en un concepto, tiene el carácter de una conexión entre dos polos o extremos.

De ahí que no acierte Heidegger al sostener que «el pensar tuvo necesidad de más de dos mil años para captar expresamente una relación tan simple como la mediación en el seno de la identidad»[291]. No es cierto que el pensar haya tardado más de dos mil años (hasta llegar a la filosofía del idealismo especulativo, según sostiene Heidegger en una de las primeras páginas del escrito en cuestión) para captar como una relación la «mediación» intrínseca a la identidad. El concepto de la unidad trascendental —indivisión— del ente en tanto que ente y, por tanto, de cada ente *in concreto* según su respectiva mismidad, se encuentra ya expresado en el Medievo, donde hubo efectivamente quienes lo pensaron según el modo de una *relatio rationis.* Pero la cronología del asunto es lo de menos. Lo que aquí es decisivo viene determinado por dos fundamentales distinciones: 1ª, la que ante todo debe reconocerse entre el *ser* y el *ser-pensado;* 2ª, la que se da entre la identidad absoluta o completa, que es la calificada de numérica (la intrínseca indivisión de cada ente) y la identidad relativa o solo parcial (ya específica, ya genérica), que es la mediada por la diferencia entre dos polos individualmente irreductibles entre sí[292].

* * *

En cada individuo, *i.e.,* en cada ente individual, la esencia y el acto de ser se comportan entre sí, respectivamente, por un lado como *lo que* algo es y, por el otro lado, como el *acto* de serlo. Esta tesis debe quedar bien perfilada en evitación de posibles interpretaciones erróneas, algunas de las cuales se han producido de hecho, y que entorpecen o impiden la comprensión de la idea del ente como la más simple de todas nuestras ideas. Y la *primera* de las puntualizaciones oportunas frente a esas torcidas interpretaciones consiste en subrayar el carácter puramente conceptual de la distinción entre el concepto de esencia y el del acto de ser, no entre los objetos de estos dos conceptos —la esencia misma y el propio acto de ser, en cuanto tales—, teniendo a la vez en cuenta que el concepto del ente en cuanto ente trasciende la distinción entre lo condicionado o limitado y lo incondicionado o Absoluto. Adviértase bien, en suma, que no se trata de si es real, o solo conceptual, la distinción entre esencia y acto de ser en el caso de los entes que no son lo Absoluto, por una parte, y en el caso de lo Absoluto. Lo expresado al atribuir un carácter puramente conceptual a la distinción entre el concepto de esencia y el del acto de ser es cosa lógicamente exigida por la *trascendentalidad* del concepto del ente, de tal forma que, aunque para el caso de todo ente condicionado o finito se admita la distinción real entre esencia y acto de ser, sigue siendo válida la afirmación de que los conceptos respectivos difieren —justamente en virtud de que son solo conceptos— de una manera puramente conceptual, la única compatible con la trascendentalidad del ente *ut sic,* en cuya extensión entran no solo todos los entes creados, sino también el único que es, estrictamente hablando, el Creador.

No queda así excluida, ni tampoco incluida, la diferencia real entre esencia y acto de ser en los entes que no son lo Absoluto, como tampoco en el único cuya entidad es puramente incondicionada o absoluta. La tesis de la distinción solo conceptual entre esencia y acto de ser en el caso de lo Absoluto se justifica por las razones que el Aquinatense aduce[293], y la tesis de la distinción real entre esencia y acto de ser en los demás entes se infiere de la limitación y de la contingencia de todos ellos. El acto de ser no se limita a sí mismo. Su limitación es posible, pero solo por algo realmente distinto de él. También es posible el puro acto de ser, el no afectado por ninguna limitación[294]. Por consiguiente, la limitación efectiva, auténtica, la debe el acto de ser —en los entes realmente limitados— a la potencia en la que es recibido, es decir, a la esencia por él actualizada y que al recibirlo no puede dejar de limitarlo *(quicquid recipitur ad modum recipientis recipitur).*

Por otra parte, aunque excluye que lo que tiene ser sea lo que no lo tiene, el principio de contradicción no incluye que todo lo que es haya siempre sido, ni que nunca deje de ser. Dicho de otra manera: ese principio es, sin duda alguna, compatible con el ser de lo contingente, no con que en este la esencia y su respectivo acto de ser se distingan tan solo de un modo conceptual, porque si solo así se distinguieran, se daría la contradicción de que esa esencia, por ser realmente idéntica a su acto de ser, no podría carecer de él y, sin embargo, por ser la esencia de algo contingente, podría perder el ser que de hecho tiene. La necesidad de afirmar que lo contingente es poseedor de ser no es una necesidad *de re,* sino *de dicto.* O para expresar lo mismo de otro modo: la necesidad de afirmar que

lo contingente tiene ser no es la necesidad de afirmar que lo contingente tiene un ser necesario.

Segunda puntualización. Toda esencia es esencia *de* algo. No hay esencias «flotantes», sin algo *en* lo cual se den y *de* lo cual sean esencias. E inversamente: tampoco hay nada que no tenga esencia en modo alguno. Así, pues, el concepto de esencia y el de sujeto o portador de ella son inseparables entre sí. Ahora bien, aunque primordialmente el portador o poseedor de la esencia es en cada caso un individuo[295], ello no impide que secundariamente varios individuos tengan una y la misma esencia, por supuesto no individual, sino específica y, por tanto, también genérica, o bien genérica solo. Ninguna esencia común a varios individuos es una esencia «flotante», pues se da en ellos y no fuera de ellos, siendo atribuible a todos con atribución distributiva, como lo que es genérico y lo que es específico se predica de los diversos individuos a los cuales convienen. Tales esencias no exclusivamente atribuibles a un individuo único están realmente individualizadas en cada uno de sus poseedores, no en el conjunto de ellos. *V.gr.,* la esencia «árbol» no es predicable de ningún conjunto de individuos arbóreos, antes por el contrario se predica de cada uno de los miembros de cualquier conjunto de esa clase.

Sin embargo, el entendimiento humano puede abstraer de cada individuo la esencia correspondiente. Concebir un objeto como individuo no es concebir la esencia de ese objeto individual. Así, por ejemplo, me es posible aprehender algo individual, concibiéndolo justamente como individuo, y, a pesar de ello, no conocer su esencia. No ignoro que la posee, pero no sé cuál es, si por ella pregunto. Y también me es posible conocer una esencia determinada y no saber si esa esencia es esencia de un determinado individuo. Todo ello nos hace ver que si bien el concepto de la esencia y el de su poseedor son entre sí inseparables como tales conceptos, los objetos a los que ellos se refieren son mentalmente separados, como tales objetos, en lo que atañe a sus respectivas determinaciones, es decir, en lo que distingue a una esencia de cualquier otra esencia y a un individuo de cualquier otro individuo.

«Primordialmente, 'esencia' designa —explica Husserl— lo que puede encontrarse en el incomunicable ser de un individuo, constituyendo su *qué.* Pero todo qué de esta índole puede resultar 'puesto en idea'. La *intuición experiencial* o *individual* puede transmutarse en *intuición de esencia (ideación)* — una posibilidad que hasta se ha de entender no como empírica, sino como posibilidad esencial. Lo intuido es entonces la correspondiente esencia *pura,* el eidos, ya sea la categoría suprema, ya una especificación de ella, hasta llegar a la completa concreción»[296].

Al definir primordialmente la esencia como el *qué* del incomunicable ser del individuo[297], Husserl da un testimonio de la recíproca inseparabilidad de los conceptos de esencia y de individuo; y al afirmar la posibilidad de que todo «qué» de esta índole resulte «puesto en idea», no se refiere Husserl al concepto mismo de esa esencia —el cual no es en verdad una esencia, sino un concepto para toda esa esencia posible—, pues aquello de lo que entonces habla es lo que en cada caso es el *objeto* del concepto correspondiente y como tal está dado en la respectiva «ideación». Tomada de esta

manera, la esencia puede quedar abstraída, mentalmente desconectada de cualquier individuo. *Abstrahentium non est mendacium.* Y sería bueno que lo recordase quien no tomara en consideración que Husserl, al decir qué es la esencia —aunque haya quien niegue que alguna vez lo haya hecho—, la entiende precisamente como lo que cabe encontrar en el individuo constituyendo su *qué.*

No *parecen* escritas por Zubiri, pero indudablemente *son* de él, las siguientes declaraciones: «Con sus célebres esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la esencia, sino tan solo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia; y este 'qué' es al que llamará, sin más, esencia. Lo cual es volcar sobre lo aprehendido un carácter del modo de aprehensión; es llamar absoluto a aquello de lo que hay conciencia absoluta»[298]. Pese al habitual rigor de las fórmulas utilizadas por Zubiri, las declaraciones que acabamos de leer han de calificarse de erróneas (dicho sea con todos los miramientos). No es verdad que Husserl no diga nunca en qué consiste lo que él denomina «esencia». La definición que de ella propone, y que aquí mismo ha sido reproducida y comentada, no deja lugar a dudas. Cosa bien diferente es que esa definición no le resulte satisfactoria a Zubiri. Pero, además, el eminente pensador español reprocha al gran filósofo alemán el haber aislado a la esencia en sí misma, separándola de la cosa en la que está realizada: «Toda esencia es, por su propio ser, esencia 'de' la cosa, un momento de ella. El 'de' pertenece a la estructura formal de la esencia misma. La esencia es forzosamente 'esencia-de'; no es esencia a secas como Husserl pretende»[299]. ¿Acaso no afirma Husserl que primordialmente «esencia» significa lo que puede encontrarse en el incomunicable ser *del* individuo, constituyendo *su* qué?[300]

Para Husserl, la esencia es primordialmente *(zunächst)* el qué del individuo, un qué al cual conviene la posibilidad no empírica de ser «puesto en idea». Como captada en la actividad mental de la ideación, la esencia es un nuevo objeto[301], lo cual quiere decir, desde el punto de vista fenomenológico, que es objeto de una aprehensión diferente de la experiencial o individual *(erfahrende oder individuelle Anschauung),* aunque basada en ella, según Husserl lo afirma al sostener que «ciertamente reside en la peculiaridad de la intuición de la esencia el que le sirva de base una porción destacada de la intuición individual, un aparecer o estar visible algo individual»[302].

Tercera puntualización. Aunque la esencia es siempre esencia-de, ese «de» que le es necesario no es el que conviene al accidente, pues también tiene esencia la sustancia, aunque no solo ella, sino el accidente también, ya que a su modo y manera es un ente efectivo y dotado, por tanto, de esencia y acto de ser. Santo Tomás admite, sin lugar a ninguna duda, que también en los accidentes se da esencia[303]. A este propósito son de especial interés las siguientes observaciones de J. Seifert: «La esencia de una sustancia tiene prioridad dentro del ámbito de la esencia, por cuanto las sustancias constituyen el fundamento de todos los entes reales y, por tanto, en cierto sentido las esencias de todos los otros entes reales están basadas en la esencia de la sustancia. Sin embargo, el tratamiento, hecho sin prejuicios, de las entidades no-sustanciales (por ejemplo, los actos o actitudes personales como los del amor y la justicia, de la belleza y de las cualidades estéticas, de las sociedades o de la esfera jurídica) pone de manifiesto que estas muy

diversas entidades tienen también esencia. (…) A la luz de este hecho la afirmación de que la esencia es única y solamente la esencia de una sustancia, no es otra cosa que una teoría sin justificación posible. Muchas de las mencionadas entidades tienen incluso una esencia más rica y más inteligible que la mayoría de las sustancias. La sustancia del oro o la del ratón no tiene, en manera alguna, una esencia tan clara y tan inteligible como la esencia de la justicia o la del amor»[304].

§ 4. Unidad relativa y prioridad lógica absoluta

Tal como ya quedó expuesto en el § 2 del Capítulo IV, los conceptos trascendentales son análogos todos ellos con una analogía que, a diferencia de la pertinente a los conceptos categoriales no unívocos, es, además de intrínseca, una analogía también propia en la acepción de no meramente traslaticia, *i.e.,* de carácter solo figurativo o metafórico.

Ahora bien, la relativa unidad que ha de darse en todo concepto análogo —también, por tanto, en la noción del ente[305]—, está enlazada con una diversidad que, a su vez, tampoco es absoluta, pues si lo fuera no podría conjuntarse con ninguna unidad, ni absoluta ni relativa; y el hecho lógico de que una cierta analogía sea intrínseca y propia, como es el caso en el concepto del ente, no aminora de ningún modo el alcance de esa diversidad (todo lo relativa que se quiera) sin la cual ningún concepto es análogo. A la vista de todo ello no puede dejar de estar justificado el preguntarse cómo cabe entender que en el concepto del ente —el más simple de todos los conceptos, por virtud de su prioridad lógica absoluta— se dé una diversidad de tal alcance que todas las diferencias entre los miembros de la extensión de ese mismo concepto se encuentran en acto en él, *i.e.,* en su comprehensión. O también: ¿cómo cabe que la más simple de todas nuestras ideas sea justamente aquella cuya relativa unidad está enlazada con la mayor de todas las diversidades posibles?

La solución de las dificultades formuladas en estas dos preguntas, que en verdad constituyen una pregunta única, exige un tratamiento detenido, cuyo inicio debe ponerse en la advertencia de la necesidad de evitar algunos errores en los que podemos caer al pensar esa *máxima* diversidad relativa articulada, en el concepto de ente, con la relativa unidad de este mismo concepto. Ante todo, se ha de evitar el error que consiste en atribuir esa diversidad a la comprehensión del concepto espontáneo, prefilosófico, del ente. La diversidad atribuible a esa idea, no le atañe a ella misma de una manera directa y según su propio contenido, por ser la diversidad que realmente se da entre todos y cada uno de los miembros de la inagotable extensión que a ese contenido corresponde. No por obra de alguna reflexión, sino de un modo enteramente espontáneo, cualquier hombre atribuye el ser a las más diversas realidades, sin advertir globalmente la efectiva diversidad dada entre ellas. Incluso si cae en la cuenta —desde luego, ya en una reflexión — de esa diversidad, y hasta si sabe que todo concepto tiene una comprehensión y una extensión, atribuirá inicialmente la diversidad a los miembros de la extensión del concepto

de «lo que tiene ser», y no a las notas de la comprehensión de este concepto.

La tesis según la cual las diferencias entre los entes están en acto incluidas en la comprehensión del concepto del ente en cuanto tal no es ningún dato inmediato de nuestra conciencia del ser, sino el producto de una reflexión discursiva, ya consignada en el § 1 del Capítulo IV y cuya fase inicial es la que sirve de fundamento a la negación aristotélica de que el ente sea un género (una negación que también cabe formular diciendo que la idea del ente no es genérica en modo alguno, ni siquiera en el propio de las que no tienen por encima ninguna otra idea genérica). —Sin embargo, al afirmar que en el concepto del ente están en acto, no en potencia, incluidas las diferencias entre unos y otros entes sin excepción alguna, se añade, como ya vimos, que esa inclusión no es explícita, sino implícita. Pues solo así es posible que el contenido del concepto del ente se predique de cualquier realidad sin predicar de ninguna las diferencias que entre ellas se dan ni tampoco, en definitiva, todas las realidades, como quiera que lo efectivamente atribuido cuando la comprehensión del concepto del ente se predica de algo es solamente la índole de «poseedor de ser», no las diversas maneras en que esa índole pueda a su vez ser tenida, ni el conjunto integrado por la totalidad de los diversos sujetos o portadores de ellas.

La reflexión filosófica no desautoriza ni excluye en ningún sentido al concepto espontáneo del ente. En él tiene su indispensable punto de partida, su presupuesto inicial y más radical, análogamente a como la ciencia lógica tiene su indispensable punto de partida, y el más básico de todos sus presupuestos, en la lógica natural o espontánea. Si la reflexión filosófica invalidara al concepto espontáneo del ente, también se invalidaría *eo ipso* a sí misma, pues sin este concepto no es posible dar ni un solo paso en ningún proceso intelectivo[306]. Con todo, la reflexión filosófica sobre el concepto del ente nos pone de manifiesto que la índole de poseedor de ser, aunque auténticamente es una, no es una absolutamente, sino solo de una manera relativa, siendo también solo relativa la diversidad en ella implícita.

Otro error en el que cabe incurrir al pensar en la máxima diversidad relativa enlazada, en la noción del ente, con la relativa unidad de esa misma noción, es el error que consistiría en incluir esa diversidad en el contenido explícito de la idea, ya filosóficamente elaborada, de lo que tiene ser. Porque una cosa es que el filósofo incluya en el contenido implícito del concepto del ente esa máxima diversidad, y otra sería que la incluyera en el contenido explícito de ese mismo concepto. Mas ya hemos visto, precisamente en virtud de la reflexión filosófica, que la inclusión de las diferencias entre las realidades todas, sin ninguna excepción, no es explícita, sino implícita, en el concepto del ente. Esta tesis quedó justificada al advertir que el contenido del concepto de lo que tiene ser no se podría predicar de ninguna de las diversas realidades si las diferencias entre ellas —y, en definitiva, ellas mismas— estuvieran presentes de una manera explícita en la comprehensión de ese concepto. Y todavía cabe añadir otra razón: no podemos pensar de un modo explícito y simultáneo, tomándolas una a una, todas las realidades, con las diferencias entre ellas, en un solo y mismo concepto. Únicamente podemos referirnos a todas ellas si las pensamos de un modo, digámoslo así, global y confusivo, sin determinar

lo que es propio de cada uno de los miembros de su conjunto o colección.

* * *

El esencial enlace que la relativa unidad y la diversidad relativa mantienen entre sí en el concepto de «lo que tiene ser» es lo que constituye el hecho lógico para cuya designación se usa la fórmula «analogía del ente». Como la de todos los conceptos pertinentes al orden trascendental, esta analogía es, según ya se explicó en el § 2 del Capítulo IV, y aquí mismo se ha respetado, una analogía intrínseca y propia, mas no de un único tipo, sino de dos: a saber, de atribución y de proporcionalidad. Las investigaciones llevadas a cabo por Santiago María Ramírez en su monumental tratado *De analogia*[307] no dejan lugar a dudas en lo que atañe a la necesidad de admitir que ambas clases de analogía, la de atribución (intrínseca, no la extrínseca) y la de proporcionalidad propia (no la impropia o meramente traslaticia) convienen a la noción del ente real. Mas antes de aplicar esta enseñanza a la cuestión que da título al presente § 4, debo dar una explicación de mi desacuerdo respecto de la argumentación ramireciana dirigida a hacer ver que el ente de razón mantiene con el ente real una analogía tanto de atribución como de proporcionalidad, ambas con el valor de una analogía propia, no pura y simplemente traslaticia. Veamos ante todo los razonamientos en los que basa su tesis el autor del tratado *De analogia.* Son dos:

1º) «La índole de ente, en tanto que denominada por el ser, solo se halla intrínseca y formalmente en el ente real, mientras que en el ente de razón no está más que de un modo extrínseco y por denominación tomada de aquél; pues el ente de razón es ente porque es un mero predicado lógico *[secunda intentio]* del ente real, y de ahí que se defina por orden a este ente, sin cuya previa intelección es ininteligible. En consecuencia, el ente es análogo con analogía de atribución para el ente real y para el ente de razón»[308].

2º) «Si el ente se toma como *nombre,* como *esencia,* admite a la vez la analogía de *proporcionalidad propia;* porque el ente de razón tiene *de una manera verdadera* el ser objetivamente en el entendimiento y podemos *con verdad* decir que el ente de razón se comporta respecto del ser objetivamente solo en el entendimiento como el ente real se comporta respecto del ser objetivamente fuera del entendimiento en la naturaleza de las cosas; y la Lógica se comporta con el ente de razón como la Metafísica con el ente real, y así la Lógica es *verdadera* ciencia, como asimismo lo es la Metafísica; ahora bien, la ciencia *verdadera* supone una *verdadera índole formal propia e intrínseca* de algún modo en su objeto propio»[309].

En el primero de estos dos razonamientos la analogía afirmada es la de atribución extrínseca. Mas esta clase de analogía exige que sea real la relación que con el analogado principal mantienen los analogados secundarios, tal como se observa en el clásico ejemplo de la atribución de la cualidad de sano al medicamento que la favorece o bien a algo que es efecto de ella, etc. Ahora bien, no hay relación real de ningún tipo entre el puro y simple ser-pensado, que es el propio del ente de razón, y el auténtico ser (el *actus*

essendi, donde va incluido el existir según su acepción más fuerte) y que conviene solo al ente real. —Y por lo que atañe al segundo argumento (al que concluye afirmando la analogía de proporcionalidad propia como la que conviene al ente en tanto que predicable del *ens reale* y del *ens rationis),* he de sostener que tampoco puedo admitirlo, porque en rigor no es verdad que el ente de razón tenga una esencia, una *verdadera* esencia, de la cual sea lícito decir que se comporta con su ser como la esencia del ente real se comporta con el suyo. El ente de razón no está dotado de ninguna auténtica *essentia,* porque no tiene ningún verdadero *esse,* ni lo puede tener. Lo desprovisto de todo *actus essendi* no puede tener *essentia,* ya que ésta implica ese acto, al menos como posible. Sin duda, todo ente de razón tiene su correspondiente quiddidad, pero no equiparable a esencia alguna, por la misma razón por la que no cabe equiparar el ser-pensado con el ser simplemente dicho. Y es también indudable que el ente de razón se comporta con su pura objetualidad, *i.e.,* con su mero ser-pensado, como se comporta el ente real con su acto de ser. Hay, por tanto, entre ambos comportamientos una verdadera analogía de proporcionalidad, pero no propia, sino figurativa o traslaticia, porque la quiddidad del ente de razón es tan solo una mímesis o figura (una metáfora) de la esencia del ente real.

* * *

Volvamos a la cuestión que, en apariencia, todavía está aquí por resolver: ¿cómo cabe que la más simple de todas nuestras ideas sea justamente aquella cuya relativa unidad está enlazada con la mayor de todas las diversidades posibles? En realidad esta cuestión quedó ya resuelta al advertir que en la comprehensión del más simple de todos nuestros conceptos la mayor de todas las diversidades posibles *no está explícita.* Sin embargo, esta solución resulta equívoca y, por ello, insuficiente y hasta errónea, si se dejan sin advertir estas dos cosas: a) que tampoco está explícita en la comprehensión del concepto del ente ninguna diversidad inferior a la máxima; b) que toda diversidad —mínima, máxima o intermedia— está implícita en la comprehensión de la idea de lo que tiene ser. —En virtud de ambas cosas, la relativa unidad del concepto análogo del ente, aunque enlazada en él con la mayor diversidad que cabe, es compatible con la prioridad lógica absoluta de este mismo concepto, la cual exige una simplicidad máxima, aunque no absoluta, en la correspondiente comprehensión. Por lo demás, el hecho lógico de que el concepto análogo del ente sea el más simple de todos nuestros conceptos no quiere decir que sea el concepto precisamente del más simple de todos los entes reales. Ni la prioridad lógica absoluta de la noción de lo que tiene ser es la absoluta prioridad ontológica del único ente que por completo es simple, exento de toda clase de efectiva composición real.

Por eso cabe que el concepto (humano) del ente preceda a la (humana) idea de Dios, y ello de tal manera que el *ens commune* incluya en su extensión al *ens divinum.* Esta inclusión ha sido expresamente negada por J. Aertsen[310], mientras que no menos expresamente la mantiene J. De Vries[311]. La argumentación de Aertsen está centrada en la tesis aquinatense de que Dios es la causa del ente común, lo cual impide que en la

extensión de este se encuentre incluido aquel, porque la causa no pertenece al ámbito de su efecto[312]. A este razonamiento cabe hacerle tres objeciones: 1ª, no siempre entiende santo Tomás por ente —o bien por ser— lo que Dios crea y únicamente ello[313]; 2ª, aunque el ser ente no se debe a ser causa —ya que también son entes los efectos—, se ha de admitir asimismo que lo que no es ningún ente no puede ser causa alguna *(operari sequitur esse),* no solo en el sentido de que el modo de obrar depende de la manera de ser, sino en el sentido, también, de que sin ningún ser no es posible ningún obrar; y siendo Dios máximamente operativo, es el ente al que pertenece el ser de un modo absoluto o máximo; 3ª, aunque ninguna causa pertenece al ámbito peculiar de los efectos en tanto que son efectos, cabe que estos y ella pertenezcan a un ámbito común, y ese ámbito es cabalmente la extensión del concepto analógico, no unívoco, de lo que tiene ser, o sea, del ente.

De un modo principal J. De Vries se apoya en los textos aquinatenses de la *Sum. cont. Gent.* y la *Sum. Theol.,* donde el *ens commune,* considerado desde el punto de vista lógico, incluye no solamente todas las realidades creadas, sino también la realidad creadora, la del ente divino[314]. Y es innegable que De Vries tiene pleno derecho a considerar el *ens commune* desde el punto de vista de la predicabilidad trascendental y analógica del *ens,* la cual no puede excluir al *ens divinum,* porque la posibilidad de semejante exclusión sería la absurda necesidad de que Dios, por ser Dios, no fuese un ente. No cabe duda de que Dios no puede ser uno más entre todos los entes, porque es más, infinitamente más, que todos los otros distributiva y colectivamente tomados, pero es también un ente, como quiera que lo contrario lo pondría infinitamente por debajo de todas las realidades, identificándolo a la nada.

Aertsen reprocha a De Vries su tratamiento predominantemente lógico del ente común: «El modo en que De Vries lo aborda es predominantemente lógico: el ente común parece estar concebido como el género más universal. Pero semejante modo de tratarlo ignora el calado metafísico de la posición de Tomás. (…) El *esse commune* no es un concepto lógico, sino un principio metafísico»[315]. —¿Está justificado este ataque a De Vries? Pienso que no, porque el tratamiento lógico de un principio metafísico está justificado si no incurre en el vicio del logicismo, y no cae De Vries en él al incluir a Dios en la extensión del concepto humano del ente en tanto que ente, es decir, en la extensión de la humana idea del *ens commune,* tal como antes dije. De nada es posible hablar —tampoco de ningún principio metafísico— sin tener de ello un concepto. Ciertamente, esto no quiere decir que solo de las ideas pueda hablarse, pero es lícito hablar de ellas —también de las ideas metafísicas— desde el punto de vista de la lógica. (Justamente este libro tiene la pretensión de examinar la lógica de unos ciertos conceptos, los que cabe calificar de metafísicos, y no veo que esa pretensión deba anularse por referirse a conceptos cuyos objetos son de índole metafísica en el sentido que ya se declaró en la Introducción).

[216] Capítulo III, § 1.

[217] Lo cual es perfectamente compatible con la necesidad de ciertas afirmaciones, negaciones e inferencias para que podamos acceder a determinados conceptos. Así, la afirmación «*x* es ahora», la negación «*x* no era antes» y la inferencia «por tanto, *x* debe su ser a algo en lo cual él mismo no consiste» nos lleva a la noción de «efecto» y, correlativamente, a la de «causa», que ciertamente no son síntesis alcanzadas en afirmaciones, o en negaciones, o en argumentaciones o inferencias. —En oposición a la índole complexiva, compositiva, de las operaciones susceptibles de falsedad (o de verdad), Aristóteles llama «la intelección de los indivisibles» (ἡ τῶν αἰδιαρέτων νόησις) a la operación mental que, por ser simplemente aprehensiva, *i.e.,* no afirmativa ni negativa ni inferencial, no puede ser falsa, ni tampoco ser verdadera. Cf. *De anima*, 430 a 26.

[218] Capítulo IV, § 1.

[219] «Thomas Aquinas was fond of repeating, with Avicenna, that being is what fall first into the mind, and this is true; but it does not mean that our cognition is an abstract cognition. What comes first, is a sensible perception whose object is in mediately know by our intellectu as 'being', and this direct apprehension by a knowing subject inmediately releases a twofold and complementary intellectual operation. First, the knowing subject apprehends *what* the given object is, next it judger *that* the object is, and this instantaneous recomposition of the existence of given objects whits their essences merely acknowledges the actual structure of these objects. The only difference is that, instead of being simply experienced, such objects now are intellectually know», cf. *Being and Some Philosophers,* Second Edition, Pont. Inst. of Medieval Studies, Toronto, 1952, p. 204.

[220] «If this is true, being is not, and cannot become an object of purely abstract cognition».

[221] «If the correct definition of being is 'that which is', it necessarily includes an *is,* that is, existence», *Op. cit.,* p. 204.

[222] «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus (…), sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis, et unius, et huiusmodi», *De Veritate,* q. 11, a. 1. —El hecho de que en el concepto de ente se dé una cierta dualidad, integrada por *lo que* tiene ser y por el *ser;* no hace de este concepto una complexión propiamente dicha, como es la dada en los axiomas, no en tanto que son axiomas, sino en tanto que son juicios.

[223] «(…) magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens», *In Met.,* n. 46. —Es por completo inequívoco que, para quien hizo estas afirmaciones, el ente no es entendido en una operación judicativa, sino en una simple aprehensión».

[224] «(…) cum duplex sit operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia, qua componit et dividit: in utraque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens, nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens», *In Met.,* n. 605.

[225] «Our conclusion is that the thesis of 'Existential Thomism', that 'being' is attained only in judgment, the second operation of the intellect, is incorrect. 'Being' is attained in simple apprehension. The concept principally signifies 'what has being', 'what is', a phrase that does not entail a judgment», en *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas,* E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, p. 180.

[226] «If the notion of being, Fabro argues, includes in itself two elements, namely, essence or content and the act of being, this notion cannot be the effect of 'ordinary' abstraction, which abstracts only essence. The origin of the notion of being requires a form of 'conjoint apprehension' of content on the part of the mind and of act on the part of experience», *Op. cit.,* p. 175.

[227] «The Thomistic *notio entis* has two fundamental characteristics: first of alls, that of being the noetic ground of the first principles and so of preceding them; and, then, that of the embracing two elements, which are both and antithetical yet of ultimate affinity and interrelatedness, namely *essentia* or content, and *esse* or *actus essendi.* But if abstraction presupposes this (…), then the original apprehension of the *notio entis,* which precedes everything and is presupposed in everything, cannot be merely the effect of abstraction in the ordinary sense», vid. «The Trascendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics», en *International Philosophical Quarterly,* vol. XI, nº 3 (September 1966), p. 424.

[228] «Similarly if the *notio entis* includes —and this is its characteristics trait— both essence and *actus essendi,* and not in any fashion whatsoever, but in such a way that *nomen entis ab esse imponitur,* the origin of the *notio*

entis can in nowise be referred to the process which abstracts only essence. Aristotle had recognized that being is not a *genus,* but only because of its extremely indeterminate content, which finds its proper determination in the categories», *Op. cit.,* también p. 424.

[229] «(…) just as the *notio entis* is a synthesis of content and act, so also it is a certain ineffable form of 'conjoint apprehension' of content on the part of mind and of act on the part of experience: not, be it noted well, on the part of any sort of experience, that is, not the mere fact of existence, but the experience of the simultaneous awareness of the being-in-act of the world in relation to consciousness and of the actuation of consciousness in its turning to the world», *Op. cit.,* p. 425.

[230] *Met.,* 998 b 22-28, ya arriba citado en el Capítulo IV, § 1.

[231] «The second clarification —which should form a continuation of the previous one— concerns the *locus intentionalis* of *esse* or the *actus essendi,* that is, the phase or function of the mind that grasps reality as it is in act. Such an absolutely primary function, when it is a question of *ens,* stands poler appart from abstraction and cannot be an object of abstracting reflexion properly so-called, but only of direct and immediate apprehension», *Op. cit.,* también en p. 425.

[232] En el lenguaje que empleo en *Teoría del objeto puro,* existencia equivale a transobjetualidad. Lo pura y simplemente objetual no es un ser propiamente dicho.

[233] Lo contrario sería pensarla como si fuese la nada o, digámoslo así, una parte de ésta.

[234] La abstracción posibilitante de la captura de lo inteligible en lo sensible no resulta de comparar entre sí diversos casos individuales con el fin de alcanzar lo que les es común. Primordialmente el objeto del conocimiento intelectivo no lo es, en calidad de objeto de este conocimiento, algo individual, sino algo común: universal en la acepción de posible no solo en un individuo, sino en varios, aunque individualizado en cada uno. Ahora bien, la comparación de los diversos datos individuales sensibles, lejos de anteceder a la aprehensión de lo que les es común, supone ya esa aprehensión, porque sin ella no es posible saber qué datos han de tenerse en cuenta para compararlos entre sí, ni en qué aspectos se les ha de comparar. La abstracción asignada por Aristóteles al νοῦς ποιητικός (el *intellectus agens,* en la terminología escolástico-aristotélica) no es una actividad comparativa: es una verdadera operación, pero solo un iluminar de una manera análoga a la propia de la luz física, por cuanto ésta logra hacer visible lo que sin ella no es posible ver, y tal es la razón de que Aristóteles haya aplicado la metáfora de la luz (οἷον τὸ φῶς, *De Anima,* III, 5, 430 a 10) al intelecto agente, que si bien no es cognoscitivo –como tampoco es cognoscitiva la luz física–, hace, sin embargo, inteligible lo que en el dato sensible son incapaces de captar los sentidos. Por lo demás, la abstracción que lleva a cabo la potencia efectivamente intelectiva (el entendimiento pasivo, así llamado por ser primordialmente receptor) no es una actividad comparativa, sino una simple aprehensión cuyo objetivo lo constituye algo común a diversos individuos posibles y que es captado sin ninguna objetivación de las diferencias individuales entre ellos.

[235] «Bien que le simple concept (ou la 'definition') n'ait point par soi de vérité logique, il n'en apparait néanmoins jamais dépourvu lorsqu'on le considère, non plus dans l'abstrait, mais dans les circonstances psychologiques de sa formation, c'est à dire, lorsquíil síagit de nos concepts *directs,* vraiement primitifs, et non de résidus abstractifs ultérieurs. Car la 'simple apprehension' se produit d'abord au sein même d'un jugement: elle ne surgit qu'à l'occasion d'un objet concret, auquel nous la reférons du même coup par un jugement de réalité, très élémentaire, explicit ou implicit. Et c'est précisement en considération de ce jugement de réalité, au moins implicite, où elle est toujours engagée, que les Scolastiques lui attribuèrent parfois le privilège de la vérité logique», cf. *Le point de départ de la Metaphysique,* Cahier V, 2ª éd., Desclée de Brouwer, Paris, 1949, p. 302.

[236] En Maréchal, *Op. cit.,* p. 303; los subrayados son de Maréchal, no míos.

[237] «(…) quamvis formatio quidditatis sit prima operatio mentis, tamen per eam non habet intellectus aliquid aliud proprium, quod possit rei adaequari, et ideo non est ibi proprie veritas», *De Veritate,* q. 1, a. 3, ad 1, —En qué consiste ese *aliquid aliud proprium* queda explicado en el cuerpo del mismo artículo 3, donde se dice que, al juzgar, el juicio mismo del entendimiento, es algo propio, que no se encuentra fuera, en la cosa, y que cuando está en conformidad con ella, se califica de verdadero: «Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam (…), sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequatur ei quod est extra animam, iudicium verum esse».

[238] «Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum

concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam», *In Met.,* n. 1236. Estas consideraciones forman parte del comentario aquinatense a la negación, efectuada por Aristóteles, de que lo verdadero y lo falso estén en la mente en relación con las cosas simples y las quiddidades *(Met.,* 1027 b 25-28).

[239] «Proprie enim loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente; non, autem in sensu neque in intellectu cognoscente quod quid est», *Sum. Theol.,* I, q. 16, a. 2.

[240] «… l'intelligence (…) est tout entière en chacune de ses opérations; et dans le premier jaillisement de son activité émergeant du monde des sens, dans le premier acte où elle s'affirme elle-même en s'exprimant à elle même un donné quelconque de l'expérience, elle appréhende et juge en même temps, elle forme sa prémière idée (celle de l'être) en portant son premier jugement (d'existence) et porte son premier jugement en formant sa première idée», cf. *Court traité de l'existant et de l'existence,* Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1947, pp. 43-44.

[241] «Pour dire: 'cet être est ou existe', il faut avoir líidée de líêtre. Pour avoir líidée de líêtre, il faut avoir affirmé et saisi líacte díexister dans un jugement. Díune façon générale la simple appréhension précédera ensuite le jugement, mais ici, au premier éveil de la pensée, elle dépend de lui comme il dépend díelle. Líidée de líêtre (ëcet êtreí) précède le jugement díexistence dans líordre de la causalité matérielle ou subjective, le jugement díexistence précede líidée de líêtre dans líordre de la causalité formelle», *Op. cit.,* pp. 47-48.

[242] No se trata, por tanto, del «ser» aisladamente concebido, porque como ya se ha explicado en este mismo § 1, el concepto del ser no es escindible —propiamente aislable o separable— del concepto de algo que tiene ser, vale decir, del respectivo poseedor o portador.

[243] «La première idée que forme l'enfant n'est pas l'idée de l'être. Mais l'idée de l'être est implicitement présente dans la première idée qu'il forme», en la misma página antes citada, en una nota al pie.

[244] Ese captar no resulta propiamente exhaustivo en ninguna ocasión, porque el entendimiento humano es limitado, no infinitamente inteligente, aunque a su modo y manera está abierto, en principio, a todo.

[245] Y cuando lo entendido no consiste en un auténtico ente, su inteligibilidad la debe a que lo pensamos de un modo conceptual (no en forma judicativa) *ad instar entis,* es decir, tal como si fuera un ente auténtico.

[246] Algunos autores hablan del principio de no contradicción. En algunos de mis primeros escritos he empleado esa fórmula. Ahora pienso que no se la debe usar en la lógica puramente teórica, siendo, en cambio, admisible desde el punto de vista de la lógica como técnica o arte y dándole al principio en cuestión el sentido propio de una norma: la que preceptúa que no se atribuya a ningún ente nada que con él sea incompatible.

[247] «τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό», *Met.,* 1005 b 19-20.

[248] « ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι», *Met.,* 1005 b 23-24.

[249] «μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀναντία», *Met.,* 1005 b 26-27.

[250] «οὐκ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ καθ᾽ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι καὶ μὴ εἶναι», *Met.,* 1061 b 36-1062 a 1.

[251] «Est impossibile eidem simul inesse et non esse idem», *In Met.,* n. 600.

[252] «Impossibile enim est quemcumque suscipere, sive opinari, quod idem sit simul et non sit», *In Met.,* n. 601.

[253] «Non contingit idem simul esse et non esse», *In Met.,* n. 2211.

[254] «Nun muss der Satz des Widerspruchs, als ein bloss logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Missverstand kommt bloss daher: dass man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welche mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich: ein Mensch, der

ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muss die Bedingung: *zugleich,* dabei stehen. (…) Sage ich aber: kein ungelehrten Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil der Merkmal (der Ungelahrheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht; und alsdann erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne das die Bedingung *zugleich,* hinzukommen darf», *Kritik der reinen Vernunft,* Bd. III (en la citada edic. de las *Kants Werke),* pp. 142-143.

[255] «Der Satz nun: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht», *Op. cit.,* p. 141.

[256] Hablando de lo que en las Matemáticas se llama axiomas (περί τε τῶν ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων), *Met.,* 1005 a 19-20), Aristóteles afirma que se aplican a todos los entes y no a algún género según lo que de los otros le separa: «ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὖσιν ἀλλ᾽ οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων» *(Met.,* 1005 a 22-23). La misma afirmación, referida a todos los principios que se califican de primeros, aparece en la glosa aquinatense donde se habla de ellos como usados en todas las ciencias «illa, quibus utuntur omnes scientiae, sunt entis inquantum huiusmodi; sed prima principia sunt huiusmodi, ergo pertinent ad ens inquantum ens», *In Met.,* n. 490). O también: «(…) illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile (…) fundatur supra rationem entis et non entis», *Sum. Theol.,* I-II, q. 94, a. 2. —Aquí la trascendentalidad del concepto del ente queda puesta de manifiesto al señalar que este concepto está incluido en todos.

[257] «καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι μὴ ὄν φαμεν», *Met.,* 1003 b 10. —La glosa del Aquinate es más explícita, pues después de consignar la afirmación «el no-ente es el no-ente» («dicimus quod non ens est non-ens»), explica: «Lo cual no se diría si a la negación no le conviniese en modo alguno el ser» («Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competerit», *In Met.,* n. 539).

[258] «… ens namque est obiectum intellectus primum, cum nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu (…). Unde nec oppositum eius intelligere potest intellectus, non-ens scilicet, nisi fingendo ipsum ens aliquo modo: quod cum intellectus apprehendere nititur, efficitur ens rationis», *De natura generis* (cap. 1: De ente), opúsculo que no es unánimemente atribuido a Sto. Tomás. Pero el fragmento citado está en perfecto acuerdo con lo que acerca del concepto del ente y de la idea del ente de razón piensa el más célebre de los glosadores e intérpretes de Aristóteles.

[259] «*Das reine Seyn und das reine Nichts ist also dasselbe.* Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn, —nicht übergeht—, sondern übergangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern dass sie *nicht dasselbe,* dass sie *absolut Unterschieden,* aber eben so ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar *jedes in seinen Gegentheil verschwindet.* Ihre Wahrheit ist also diese *Bewegung* des unmittelbaren Verschwinden des einen in dem andern, das *Werdens,* eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat», *Wissenschaft der Logik,* I Band (herausg. von F. Hogemann und W. Jaesche) p. 69 (en *Gesammelte Schrif.,* herausg. von des Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985).

[260] «*Seyn, reines Seyn,* — ohne alle weitere Bestimmung. (…) Es ist die reine Unbestimmheit und Leere», *loc. cit.,* pp. 68-69.

[261] «*Nichts, das reine Nichts,* (…) vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltlosigkeit», *loc. cit.,* p. 69.

[262] Solo análogamente, como muy pronto veremos, aunque ello basta para lo que ahora nos importa.

[263] En la nota 39, p. 521, el autor corrige la palabra «lógica», y la sustituye por «absoluta» (N. del editor).

[264] «Dies reine Seyn ist nun die *reine Abstraction,* damit das *absolut-negative,* welches gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist», *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (herausg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas), Band 19 de las *Ges. Werke* (edic. cit.), p. 96.

[265] «ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν», *Física,* 201 a 10.

[266] «(…) difficultatem hanc resolvit D. Thomas 5. Phys. lect. 2 in principio, ubi inquit: Aristoteles (…), ubi motum definit, accepit nomen motus, secundum quod est commune omnibus speciebus mutationis», *Cursus Philos. Thomisticus* (edit. cit.), II, p. 295 b 24-30.

[267] «(…) etiam mutatio instantanea est actus existentis in potentia prout in potentia, quia in generatione substantiali materia, quae habet rationem subiecti, est in potentia mutationis et transitus de una forma ad aliam. Ergo ipsa mutatio habet quicquid requiritur ad rationem motus sic definiti, siquidem est actus existentis in

potentia, supponens ipsum subiectum ut in potentia existens, scilicet materiam primam, et de potentia transire ad actum, quatenus in eodem instanti datur fieri et factum esse, relinquendo unum terminum a quo et transeundo ad terminum ad quem», *Ibid.,* pp. 295 b 41-296 a 10.

[268] Ésa sería la explicación hegeliana.

[269] No encuentro ninguna fórmula mejor que ésta para traducir al castellano lo que en su idioma dice Heidegger: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?», en *Einführung in die Metaphysik,* —Max Niemeyer Verlag / Tübingen, 1953, p. 1. —Reconozco que la versión sería más literal si la expresara en estos otros términos: «¿por qué hay algo y no, más bien, nada?». Pero esta fórmula tiene el inconveniente de que ya de inmediato, sin ningún ulterior añadido ni análisis, atribuye a la nada un posible existir, con lo cual la incluye en el algo o, si se prefiere, en el ente *in communi (überhaupt Seiendes),* quedando así anulada la pregunta, si por el ente se entiende, en la más amplia acepción, no solo lo efectivo o actual, sino también lo posible *in genere.*

[270] «Der Bereich dieser Frage hat seine Grenze nur am schlechthin nicht und nie Seiendes, am Nichts. Alles was nicht Nichts ist, fällt in die Frage, am Ende sogar das Nichts selbst, nicht etwa deshalb, weil es Etwas, ein Seiendes ist, da wir doch von ihm reden, sondern weil es das Nichts 'ist'», *Op. cit.,* p. 2.

[271] *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Max Niemeyer Verlag. Tübingen, 1971.

[272] «Das Gute ist das Böse. Das bedeutet: Das Böse hat nicht die Macht, durch sich selbst zu sein, sondern gerade est bedarf des Guten, und dieses ist es, was ihm Bösen das eigentlich Seiende ist. Was im Bösen unseiend und das Nichtige ist, das ist nicht und 'ist' als solches Nichtseiende eben das Böse», (en *Schellings Abhandlung...,* ya citado, p. 94.

[273] Cf. San Agustín: *Enchiridion,* Cap. XIV, donde puede leerse: «mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt: quamvis bona sine malis possunt». Santo Tomás: *Sum. Theol.,* I, q. 48, a.3; *Con. Gent.,* IV, Cap. 11; *De Malo,* q. 1, a. 2; *Comp. Theologiae,* Cap. 118.

[274] «Weiterfernt also, dass der Mensch und sein Thun die Welt begreifflich mache, ist er selbst das Unbegreifflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so viele schmerzlichen Lauten alter und neuer Zeit sich kundgegeben. Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten Verzweiflungsvollen Frage; Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht Nichts?», *Philosophie der Offenbarung*, Münchner Iubiläum Druck, herausg. von Manfred Schröter, Sechster Ergänzungsband, München, 1958, p. 70.

[275] «In einer grossen Verzweiflung z.B., wo alles Gewicht aus den Dingen schwinden will und jeder Sinn sich verdunkelt, steht die Frage auf», *Op. cit.,* p. 1.

[276] *Op. cit.,* también en la p. 1, inmediatamente después de la referencia a la desesperación como estado de ánimo en el que a su modo surge la pregunta de por qué hay algo, en vez de no haber nada.

[277] «Le principe posé, la prémière question qu'on a droit de faire sera pourquoi il a plûtot quelque chose que rien. Car le rien est plus simple, et plus facile, que quelque chose», *Principes de la nature et de la grâce,* 3ème édition, A. Robinet, PUF, Paris, 1986, p. 45.

[278] En mi *Teoría del objeto puro,* p. 520 (p. 405, t. VIII, de estas *O. C.,* Rialp, Madrid, 2015. N. del E.), la nada absoluta, omnímoda, queda incluida en el grupo de las quiddidades paradójicas o divididas contra sí mismas, precisamente porque en el concepto de ella todo está puesto y todo está eliminado.

[279] «La adición expresa de la partícula 'no' a un enunciado atómico constituiría una nueva operación lógica, la negación, que sería ulterior a la predicación. Obviamente el enunciado 'el sol luce' tiene una estructura gramatical y lógica más simple que el enunciado 'el sol no luce' (el cual no sería ya una proposición atómica, sino la negación de una proposición atómica». Manuel Garrido: *Lógica simbólica,* Tecnos, Madrid, 1974, p. 32, en nota a pie de página.

[280] «La liberté, c'est précisément le néant qu'*est eté* au coeur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se *faire,* au lieu d'*être.* (…). Pour la réalité humaine, être est *se choisir.* (…) Elle est entièrement abbandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté níest pas un être: elle est l'être de l'homme, c'est à dire son néant d'être», cf. J. Paul Sartre: *L'être et le néant,* Gallimard, Paris, 1943, p. 516.

[281] *El valor de la libertad,* Rialp, Madrid, 1995, p. 167.

[282] Cf. *Historia como sistema,* en *Obras Completas* (7ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1973), tomo VI, p. 34. —Este mismo texto de Ortega aparece también citado y discutido en mi libro *El valor de la libertad*, ed. cit., p. 168. —De la crítica, muy pormenorizada, que dentro de ese mismo libro hago de lo que Ortega afirma sobre el ser libre, reproduzco aquí únicamente las consideraciones que siguen (por considerar que en el presente contexto hay bastante con ellas): «Esa descripción orteguiana de lo que ser libre significa vale tanto como decir que ser libre consiste en no estar adscrito a ningún ser determinado por completo, ni a ningún ser determinado parcialmente. Si así no fuera, ser libre no podría resultar equivalente a 'carecer de identidad constitutiva' (esta identidad no puede ser parcial únicamente). Y así Ortega viene a cerrarse a sí mismo la única vía que cabe para la comprensión de que 'ser libre' y 'ser' no son contradictorios entre sí».

[283] La idea misma que da sentido a la voz «fundamento» *presupone* la idea del ente, y no a la inversa. Lo prueba la imposibilidad de ser fundamento, o sea, de comportarse como tal, sin tener ningún ser, mientras que es posible, en cambio, ser sin ser fundamento alguno, tal como ocurre en lo fundamentado precisamente como fundamentado. (Y no es necesario que lo fundamentado se comporte, a su vez, como fundamento de otro ente, porque tal exigencia no se incluye en el concepto de aquél, ni de ningún modo se deriva de ese mismo concepto).

[284] «Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura», *De ente et essentia,* cap. IV, n. 20 (en la edic. Marietti, Torino, 1954, de los *Opuscula Philosophica* de santo Tomás).

[285] Este ser es justamente el que no tiene lo que ya dejó de ser real y lo que no ha llegado a serlo todavía, así como lo ficticio, lo ilusorio, etc.

[286] En las pp. 261-296 de la edición ya arriba citada. (Pp. 208-235 en el vol. VIII de estas *O. C.* N. del E.)

[287] No es ese el caso de Dios, puro acto de ser y, justamente por ello, no contradistinguido de su esencia, sin que con esto se pretenda significar que se trata realmente de un acto sin contenido. El contenido necesariamente incompatible con el puro acto de ser es el que por virtud de su propia limitación no puede dejar de limitar al acto de ser al cual recibe, pero no el contenido que, por hallase exento de toda falta de ser, no puede ser limitado ni, por consiguiente, limitar lo recibido por él. Así, pues, no es que no deba atribuirse a Dios esencia alguna, sino que la esencia de Dios es absoluta positividad, ser absoluto: positividad pura, ab-suelta de toda falta o negación de ser.

[288] Aquí la determinación no ha de entenderse como algo que por necesidad lleva consigo una limitación o imperfección en el ente del cual la esencia es esencia, sino como algo por lo que el acto de ser de cada ente se distingue del acto de ser de los demás. Ello permite afirmar que la esencia de Dios determina al acto divino de ser, no en el absurdo sentido de que incluya en Dios una imperfección, sino por distinguir de todo acto de ser de los demás entes al acto de ser de Dios.

[289] Aunque no es necesario, también cabe que el portador o sujeto de una determinación eventual sea concebido reduplicativamente, como uno de los términos o extremos de la relación que con ella mantiene, siendo lógicamente esa misma determinación eventual el otro término o extremo.

[290] Esta simultaneidad en el conocimiento, *i.e.,* inseparabilidad conceptual, la afirma inequívocamente Aristóteles: «Es necesario que quien conoce definidamente algo relativo conozca también definidamente aquello de lo que ese algo se dice», «ἀναγκαῖόν ἐστιν, ὃ ἀν εἰδῃ τις τῶν πρός τι ἀφωρισμένως, κἀκεῖνο πρὸς ὃ λέγεται ἀφωρισμένως εἰδέναι», *Cat.*, 7, 8 b 13. D. W. Ross *(The Words of Aristotle,* vol. I, Oxford University Press, London-Humply-Milford, 1937, Chap. 7, 8 b 13) traduce: «if a man apprehends relative things definitely, he necessarily knows that also definitely to which it is related». Tomás de Vío, el Cardenal Cayetano, dice: «Non est intelligibile quod ab aliquo intellectu cognoscatur quidditas quae est ad aliud se habere et non cognoscat in 'aliud'», *Comm. in Praedicam. Aristotelis* (apud Pontificium Angelicum, Romae, 1939), p. 138. —Domingo de Soto lo argumenta de esta manera: «Nam si tota quidditas relativi est esse ad aliud, definitio quidditative esse non potest nisi explicet terminum illius habitudinis: cum habitudo sit inter duo extrema, quidditative cognosci non potest nisi extremis cognitis», *Domini. Soto (...) In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias libroque de Demonstratione, Absolutissima Commentaria* (Venetiis, ex Offic. Dom. Guerraei, et lo., fratrum, 1587), p. 202, K-L. Y Juan de Sto. Tomás: «quod relativa sunt simul cognitione, intelligitur de relativis formaliter secundum exercitium respiciendi, non secundum res, quae materialiter sunt relativa, nec secundum quod relatio consideratur ut informans sed ut respiciens», *Cursus Phil. Thomisticus* (ed. cit.), *Logica,* p. 607, b 28-44.

[291] «Mehr denn zweitausend Jahre brauchte das Denken, um eine so einfache Beziehung wie die Vermittelung innerhalb der Identität eigens zu begreifen», en *Identität und Differenz,* Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1957, *circa finem.*

[292] Sobre la distinción entre la identidad absoluta o completa y la parcial o solo relativa quedaron hechas las principales observaciones pertinentes en el Capítulo II § 2 punto *c),* apartado *a.*

[293] Vid., por ejemplo, *Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 4 y lugares paralelos.

[294] La diferencia entre Dios, puro acto de ser, y los demás entes no es en Dios ninguna limitación real, sino solo conceptual (en la manera humana de entender), pues solo conceptualmente es una falta el no tener ninguna falta de ser, el estar desprovisto de toda clase y forma de carencia de auténtica actualidad.

[295] No solo es individuo toda sustancia individual, sino también todo accidente plenamente concreto, el cual debe su individualidad a la de la sustancia en la que él es.

[296] «*Zunächst* bezeichnete 'Wesen' das in selbsteigenes Sein eines Individuum als sein *Was* Vorfindliche. Jeder solches Was kann aber '*in Idee gesetzt'* worden. *Erfahrende* oder *individuelle Anschauung* kann in *Wesensanschauung (Ideation)* ungewandelt worden — eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu verstehen ist. Das erschaute ist dann das entsprechende *reine* Wesen oder Eidos, sei es die oberste Kategorie, sei es eine Besonderung desselben, bis herab zurvollen Konkretion», cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und und phänomenologischen Philosophie,* Erstes Buch, Zweite unveränderte Auflage, Verlag von Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1922, § 3, p. 10.

[297] No encuentro para el adjetivo *selbsteigen* una versión mejor, en el contexto aquí considerado, que la expresada con el término «incomunicable». Ningún individuo puede ser común a otro, por muy abundante que fuere lo que en común con él pueda tener, y resulte, así, atribuible (distributivamente) a los dos. Esta fundamental e irreductible incomunicabilidad es la que conviene al individuo en tanto que, además de *indivisum in se,* es también *divisum a quolibet alio.* Es, por tanto, una incomunicabilidad perfectamente compatible con cosas tales como la posibilidad del diálogo entre individuos de la especie humana, y ciertamente indispensable para que lo así posible sea en efecto un diálogo, no un monólogo. Y tampoco es *nunca* una incomunicabilidad que impida toda relación real entre individuos; antes por el contrario, estas relaciones son posibles como respectos reales si en cada caso cada uno de sus extremos es *divisum ab alio,* porque si así no fuera no se daría una relación real, sino tan solo la mera *relatio rationis* en que consiste la pura identidad que todo ente mantiene consigo mismo.

[298] *Sobre la esencia,* Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985, p. 28.

[299] *Op. cit.,* pp. 30-31.

[300] Los subrayados son míos, pero cabe quitarlos sin que por ello deje de ser verdad que para Husserl la esencia es esencia del individuo y que lo es de un modo primordial.

[301] «Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiges Gegenstand», cf. *Op. cit.*, al final de la mencionada p. 10.

[302] «Gewiss liegt es in der Eigenart der Wesensanschauung, dass ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellen ihr zugrunde liegt», vid. *Op. cit.,* p. 12.

[303] Véase el Capítulo 6 de su célebre opúsculo *De ente et essentia.* El Capítulo empieza así: «Nunc restat videre quomodo sit essentia in accidentibus; qualiter enim est in omnibus substantiis dictum est».

[304] «Das Wesen einer Substanz besitzt Priorität innerhalb des Bereiches der Wesen, insofern Substanzen das Fundament aller anderen realen Seienden darstellen und auf dem Wesen der Substanz daher in gewissen Sinne die Wessen aller andere realen Seienden gründen. Trotzdem zeicht die vorurteilslose Betrachtung nicht-substantiellen Entitäten (z.B. personaler Halte oder Haltungen wie der Liebe und Gerechtigkeit, der Schönheit und ästhetischer Qualitäten, der Gemeinschaft oder der Rechtssphäre) deutlich, dass diese sehr verschiedenartigen Seienden auch Wesen besitzen. (…) Im Lichte dieser Tatsache ist die Behauptung, Wesen sei einzig und allein das Wesen einer Substanz, nichts anderes als eine willkürliche Theorie. Viele der Erwähnten Entitäten besitzen sogar ein reicheres und intelligibleres Wesen als die meisten Substanzen. Die Substanz von Gold oder die eine Maus z.B. hat in keine Weise ein so klares und intelligibles Wesen wie Gerechtigkeit oder Liebe», cf. *Sein und Wesen,* Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996, p. 148.

[305] El lector habrá podido advertir que en este libro los términos «concepto», «idea» y «noción» funcionan como sinónimos, según ocurre en el lenguaje común y también, con no poca frecuencia, en el filosófico, salvo expresas advertencias en contrario.

[306] Afirmar que tenemos un concepto espontáneo del ente no quiere decir que este concepto sea una idea innata, pero su adquisición tiene lugar de un modo indeliberado. Para poder alcanzarlo deliberadamente sería preciso estar ya en posesión cognoscitiva de él *(nihil volitum quin praecognitum),* y ello indudablemente sería un

puro círculo vicioso. —Ninguna idea humana es innata, porque no puede darse sin la mediación de algún dato sensible y su penetración por el espíritu, que primero ilumina inconscientemente lo inteligible en ese dato sensible y después capta de un modo cognoscitivo lo que ya ha iluminado. —Toda explicación «innatista» del origen de nuestros conceptos, empezando por el del ente, es inconciliable con la naturaleza psicosomática del hombre y lleva lógicamente a una gnoseología subjetivista (ya de la subjetividad humana individual, ya de la específica).

[307] Ya citado en el Capítulo IV § 2.

[308] «(…) Ratio entis ut denominatur ab esse intrinsece tantum et formaliter invenitur in ente reali, dum in ente rationis est solum extrinsece et per denominationem ab illo; nam ens rationis est ens quia est secunda intentio *entis realis,* et propterea *definitur per ordinem ad ens reale,* nec potest intelligi sine intellectione praecedenti entis realis. Ergo ens est analogum analogia attributionis ad ens reale et ad ens rationis», *Op. cit.,* Vol. IV, p. 1727.

[309] «Si ens sumatur ut nomen seu ut *essentia,* suscipit simul analogiam *proportionalitatis propriae;* nam ens rationis habet *vere* esse obiective in intellectu et possumus *vere* dicere quod ita se habet ens rationis ad esse obiective tantum in intellectu, sicut se habet ens reale ad esse obiective extra intellectum in rerum natura; et pariter ita se habet Logica ad ens rationis sicut Metaphysica ad ens reale, et ita Logica est *vera* scientia sicut et Metaphysica; vera autem scientia supponit *veram rationem formalem propriam et intrinsecam* quodammodo obiecto proprie eius», *Op. cit.,* en la misma página 1727.

[310] *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas*, ed. cit., 9, 4: «Being in general (*esse commune*) and divine being», spec., pp. 390-392.

[311] «Das ‘esse commune’ bei Thomas von Aquin», en *Scholastik,* 39 (1964), pp. 163-177, sobre todo pp. 174-175.

[312] «God is not included in the extension of being in general, for the cause does not belong to the domain of its effect», *loc. cit.,* p. 391.

[313] «El ser se atribuye a todo lo que es» («esse autem dicitur de omni eo quod est»), *Sum. cont. Gent.*, I, 15; «Lo que es el ser se encuentra como algo común en todas las cosas» («hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis»), *Sum. Theol.*, I, q. 65, a. 1. —Ambos textos son alegados por De Vries y los consigna también el propio Aertsen.

[314] *Op. cit.,* p. 168.

[315] «De Vriesís approach is predominantly logical; common being seems to be conceived as the most universal genus. Such an approach, however, ignores the metaphysical thrust of Thomasís account. (…) *Esse commune* is not a logical concept, but a metaphysical principle», *Op. cit.,* p. 392.

VI. Derivación de las propiedades trascendentales

§ 1. ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE LA PROPIEDAD TRASCENDENTAL

La afirmación de unas propiedades que convienen al ente en cuanto tal se encuentra ya en Aristóteles de una manera inequívoca: «Hay unas propiedades en el ente en tanto que ente»[316]. Aunque aquí no dice Aristóteles cuáles son esas propiedades, el uso de las voces τινὰ ἴδια excluye todas las dudas posibles acerca de la pluralidad de esos atributos, dejando asimismo clara su equivalencia o convertibilidad con el concepto del ente. En la terminología de Aristóteles, la voz ἴδιον designa lo que, sin manifestar la esencia de algo, es convertible con ello[317]. Así entendido, el ἴδιον o propiedad no es idéntico al de Porfirio, como quiera que puede darse en el ente *qua* ente, siendo entonces de carácter analógico, mientras que el de Porfirio es, en cambio, de índole unívoca, como todos los predicables señalados por el mismo autor de la *Isagogé.* Dicho de otra manera: el ἴδιον aristotélico puede, en principio, tomarse como designativo no ya solo de cualquier propiedad trascendental, sino también de cualquier propiedad categorial –por supuesto, cambiando cuanto haya que cambiar para mantener la diferencia entre lo que conviene a todo ente y lo que solo puede convenir a algunos–, y, por el contrario, el ἴδιον porfiriano se refiere a las propiedades de alcance categorial y únicamente a ellas.

De un modo implícito, pero no dudoso en forma alguna, la noción de las propiedades trascendentales se encuentra en la afirmación aristotélica según la cual «hay un saber especulativo del ente en tanto que ente y de lo que este tiene por sí mismo»[318]. En esta afirmación se hace patente el alcance irrestrictamente universal del saber metafísico, la incondicionada o ilimitada amplitud del objeto de este saber. La palabra «trascendental» puede muy bien servir para dar nombre a esa incondicionada o ilimitada amplitud superadora de las diferencias entre todos los entes limitados, no absolutos, y entre ellos y el pleno Ser, porque también el ente en tanto que ente es universal de una manera irrestricta, *i.e.,* trascendental según la predicación.

En *Met.,* 1003 a 21-22 hay dos términos de especial interés para fijar correctamente el sentido de lo designado (aunque no por el mismo Aristóteles) con la fórmula «propiedades trascendentales». El primero de esos dos términos es el vocablo ὑπάρχοντα,

y el segundo la expresión καθ'αὑτό. Aunque en definitiva hay que entenderlos de una manera unitaria, en conjunción y complementación dentro de su contexto, hemos de comenzar su examen atendiendo al primero, sin tener en cuenta el segundo.

a) La voz ὑπάρχοντα nos lleva al verbo ὑπάρχω, cuyo infinitivo ὑπάρχειν tiene, entre otras acepciones que no hacen al caso, las significaciones de «ser dependiente de», «pertenecer a», «ser en» (como el *inesse* latino) y «resultar de». Cada una de estas cuatro significaciones es compatible con la noción de propiedad en su más amplio sentido (el ya señalado arriba para el ἴδιον aristotélico en *Top.,* I, 5, 102 a 18), válido tanto para el orden categorial como para el trascendental. El «ser dependiente de» es, sin duda, una nota por la que toda propiedad está vinculada a su sujeto según el modo de una cierta *sub*-ordinación (indicada por el adverbio y preposición ὑπό). Toda propiedad es pertenencia de un sujeto al cual se subordina ontológicamente si la propiedad es real, o bien lógicamente solo, si no pasa de ser una propiedad lógica. Cuando el sujeto de la propiedad es un concepto y como tal es tomado, solo puede ser lógica, evidentemente, la respectiva subordinación.

El «ser en» conviene a la propiedad relativamente a su sujeto ontológico o lógico, no al pura y simplemente jurídico, donde no es necesaria la inherencia de lo poseído en su dueño. —La propiedad por inherencia depende de su sujeto según el modo en que el accidente depende de la sustancia en la que es y a la cual está subordinado.

El «pertenecer a» es un cierto «ser de», que afecta a la propiedad en relación a aquello que la posee. La propiedad es *de* su correspondiente poseedor. No es idéntica a este, ni tampoco se identifica con ningún componente de él, pero le pertenece, es *suya,* de tal modo que sin él no es concebible en tanto que propiedad, lo cual confirma su dependencia o subordinación respecto del poseedor que es su sujeto. En el orden categorial aquello a lo que la propiedad pertenece lo es en cada caso un único ente o un único tipo de entes. En cambio, para que la propiedad sea posible en el orden trascendental es necesario que se dé en todos los entes sin ninguna excepción, por lo cual puede quizá parecer que no es, en verdad, propiedad de ninguno, ya que a ninguno le es suya en la acepción de lo que a él, y solo a él, pertenece. Sin embargo, la fórmula «propiedad trascendental» no envuelve contradicción, pues si bien nombra algo que es de todos los entes sin excepción alguna, ese algo solo pertenece a cada uno de ellos por ser cada cual un ente, no por su peculiar modo de serlo. *V.gr.:* ninguna propiedad trascendental conviene a la sustancia por lo que ésta tiene de distinto del accidente, ni al accidente por lo que este tiene de distinto de la sustancia, sino que a ambos conviene por coincidir los dos, de una manera analógica, en tener el carácter de entes o poseedores de ser. O con otro ejemplo: ninguna propiedad trascendental conviene a Dios por diferir de todo ente creado, ni a ningún ente creado por diferir de Dios, sino que atañe a ambos porque coinciden, de una manera analógica, en tener ser, es decir, justo en tanto que entes.

El «ser en» conviene a la propiedad por cuanto ésta es intrínseca a su sujeto. Ciertamente no se encuentra en ese caso lo que es propiedad de alguien de una manera exclusivamente jurídica. Lo que en derecho es mío puede hallarse fuera de mí. Por el

contrario, lo que de un modo ontológico, no meramente jurídico, me pertenece, es *en* mí, aun en el caso de que me sea contingente como lo es lo dado en una sustancia sin que ésta tenga la necesidad de poseerlo. Mas aunque toda propiedad es intrínseca a su sujeto, no todo lo intrínseco a un sujeto es respecto de él una propiedad en la acepción aristotélica[319], o sea, un ἴδιον en el sentido de lo convertible con aquello en lo cual se da, sin ser manifestativo de su esencia. Ahora bien, lo que se da en el ente en cuanto ente y como ἴδιον suyo no es la índole misma de poseedor de ser, porque esta índole manifiesta o declara lo que el ente es en cuanto tal, ni tampoco puede ser algo extrínseco a la comprehensión del concepto mismo del ente en tanto que ente. Esta doble exigencia negativa la cumple lo que de un modo intrínseco se encuentra en la comprehensión implícita del concepto del *ens ut sic* (pues nada hay, salvo la propia nada, que no esté en acto, aunque confusamente, en esa comprehensión), pero no está incluido en la comprehensión explícita de ese mismo concepto, siendo así propiedad del ente en cuanto ente si es convertible con él[320].

El «surgir de» conviene a la propiedad, relativamente a su sujeto, por ser este su fundamento y origen, aquello de lo cual la propiedad dimana o resulta. Este carácter de la propiedad es una cierta dependencia o subordinación de ella respecto del sujeto al que pertenece y en el cual está dada. La propiedad es resultado inmanente de aquello que la posee. Su sujeto es su principio originario, pero su sede también. Por provenir o resultar de él, la propiedad sale de su sujeto (análogamente a como el efecto sale de la causa), mas no para quedar fuera, separado, sino al contrario: permaneciendo en él, siéndole inmanente. Y así se explica que el concepto de la propiedad y el de aquello que la posee y de lo cual dimana sean convertibles, equivalentes, entre sí (con la misma extensión, a pesar de su distinta comprehensión), si no se deja de tener en cuenta que la propiedad en la que el ἴδιον consiste es algo necesariamente dimanado de su fundamento o principio, en el doble sentido de que ni ella es sin dimanar de ese origen, ni este es sin originarla o dimanarla. En ello no hay diferencia entre la propiedad categorial y la propiedad trascendental. Pero mientras que la primera se deriva de *un* ente, el origen de la segunda es *el* ente, justo en tanto que ente, por lo cual nada real puede carecer de ella en modo alguno. Y no habiendo una única propiedad trascendental, sino varias (según el término ὑπάρχοντα, plural de ὑπάρχον, lo muestra), es imposible no solo que haya algún ente que no tenga ninguna, sino asimismo que unos tengan unas y otros otras[321].

b) La expresión καθ’αὑτό, ya atendida en la Introducción de este libro[322], se ha trasvasado al latín con las fórmulas *secundum se* y *per se.* La voz griega significa, entre otras cosas, lo que en la lengua española se designa con los vocablos «según» y «por». *V.gr.:* κατὰ φύσιν = según (en conformidad con) la naturaleza, y καθ’ἔχθος = por odio. Ni καθ’αὑτό ni *secundum se* pueden traducirse al español de un modo estrictamente literal. Para lograrlo habría que hacer uso de expresiones inusitadas, tales como «según únicamente lo que en sí mismo es» o «en conformidad tan solo con lo que es en sí mismo», donde el «sí mismo» remite a algo ya consignado y a lo cual, sin añadirle nada, le conviene una cierta determinación o propiedad distinta de su esencia. De un modo breve y no intencionadamente literal, καθ’αὑτό se traduce al idioma español mediante la

locución «de suyo», con el mismo sentido que «en sí», quedando sobreentendida en ambos casos la exclusión de todo complemento. Así, referido al ente en cuanto ente, el «de suyo» y el «en sí» excluyen todo lo que lleve a pensar en algún ente determinado de una manera genérica, o de un modo específico, o bien individual, y no en virtud de que la propiedad que el ente en tanto que ente tiene de suyo, en sí, no convenga a ninguna realidad determinada, sino porque conviene a todas ellas por la única razón de que son entes.

En consecuencia, todos los ἴδια son necesariamente, respecto de su sujeto, ὑπάρχοντα, y él los posee καθ'αὑτό. Por ejemplo, la capacidad de reír es necesariamente, respecto del hombre –en el cual el sujeto de ella consiste– un ὑπάρχον en cada una de las cuatro significaciones consignadas arriba, y conviene al hombre en cuanto hombre, es decir, solamente por ello o, lo que es lo mismo, καθ'αὑτό (no por ser este hombre o aquel otro hombre determinado). Mas lo mismo se cumple en el orden trascendental. Las propiedades del ente en cuanto ente se comportan respecto de él como ὑπάρχοντα, y él las posee καθ'αὑτό, solo por su propia índole de ente. Y así como la propiedad categorial conviene a todos los miembros de lo que es la extensión del concepto de su sujeto –*v.gr.,* la capacidad de reír conviene a todos los hombres–, así también cada propiedad trascendental conviene a todo lo integrado en la extensión del concepto del ente. Por tanto, puede afirmarse que el sujeto del ἴδιον se predica en todos los casos según su entera o completa universalidad distributiva –la que la índole de hombre tiene respecto de todo hombre, y la que la índole de ente tiene respecto de todo ente–, con lo cual las expresiones καθ'αὑτό y καθ'ὅλου se implican entre sí. Comprobémoslo en Aristóteles, y justamente a propósito de la noción del ente en cuanto tal como objeto del saber filosófico por excelencia.

«Puesto que el saber del filósofo es saber del ente en cuanto ente, versará acerca de este totalmente, no de un modo parcial»[323]. La totalidad de la que aquí se trata es la de la universalidad distributiva por completo irrestricta o incondicionada, no la totalidad propia de un conjunto al que no falta ninguna de sus partes, pero que de cada una es diferente, sin que, por tanto, pueda predicarse de ninguna. El ὅλον al que el καθ'ὅλου se refiere en este pasaje de Aristóteles no es el todo en el cual consiste la colección, el conjunto, de todos los entes, o sea, de todos los miembros de la extensión del concepto del ente, sino el ente mismo en cuanto tal y que así es predicable de cada uno de esos distintos miembros, sin que falte ninguno, como quiera que, según ya se ha dicho, no incluye explícitamente nada que distinga a unos de otros. («Universaliter» es la traducción que, contraponiéndolo a «*secundum partem»,* hizo Guillermo de Moerbeke para el καθ'ὅλου aristotélico[324], contrapuesto al también aristotélico κατά μέρος, incluido en el texto, últimamente citado, sobre la ciencia propia del filósofo, en el sentido de la que más propiamente es filosófica).

* * *

La expresión *entis per se accidentia,* usada por santo Tomás comentando el texto de

Met., 1003 a 21-22[325], designa las propiedades llamadas trascendentales porque sobrepasan o desbordan las diferencias entre todos los entes y por ser tan atribuibles a cada uno de ellos como el ente mismo lo es. Ahora bien, a pesar de su uso por santo Tomás, la expresión *entis per se accidentia* le resulta problemática a J. A. Aertsen[326], precisamente en el marco de la doctrina del Aquinate y en el nivel metafísico. Veamos las dos observaciones de mayor relevancia:

— «Un accidente *per se* está fuera de la esencia del sujeto y le añade algo. Pero una relación de esta índole se torna problemática en el nivel metafísico. Al ente no cabe añadirle nada que sea extrínseco a él. Por tanto, el problema es si por causa de la noción de los '*per se* accidentes del ente', santo Tomás introduce un modelo de ciencia, que está orientado al orden categorial, en la ciencia del ente en general. En esta ciencia la relación de una propiedad trascendental con el ente no puede ser adecuadamente expresada en términos de un accidente *per se*»[327].

— «Santo Tomás reconoce que la capacidad de reír es convertible con hombre, pero añade, sin embargo, a hombre una naturaleza que está fuera de la esencia de hombre. Mas lo bueno, si ha de mantenerse su carácter trascendental, no añade de esa manera algo al ente. Santo Tomás reconoce aquí implícitamente que el modelo de los *per se* accidentes no es apropiado para concebir la relación de los otros trascendentales con el ente. Esta noción no puede ser introducida de una manera simple en la ciencia del ente; cuando menos, ha de ser metafísicamente reinterpretada. Merece advertirse que el propio santo Tomás hace patente una cierta reticencia respecto a la frase *per se accidentia entis.* Su uso permanece limitado a los libros III y IV de su comentario a la *Metafísica.* Solo en otro lugar —*Summa contra Gentiles,* I, 50— usa la misma expresión, y en el texto se refiere explícitamente a *Metafísica* IV»[328].

A primera vista la locución *per se accidens* no puede dejar de parecer extraña, y hasta contradictoria, si se tiene presente la contraposición *per se-per accidens.* ¿Cómo cabe que haya accidentes que sean, a a vez, *per se?* No es ésta la objeción formulada por Aertsen, pero el considerarla puede resultar provechoso para el análisis del concepto de la propiedad trascendental. —La solución a la dificultad planteada con la pregunta acerca de la posibilidad de accidentes que sean, a la vez, *per se,* consiste en advertir que no todo accidente es contingente, o, dicho de otra manera, que *accidens* no es lo mismo que *per accidens.* Además de los accidentes contingentes, hay también accidentes necesarios, y estos son siempre *per se,* pues no es posible que lo que de un modo necesario conviene a su sujeto o poseedor no lo tenga este por sí mismo, en virtud de su propia esencia, aunque difiera de ella y, por tanto, no la declare o manifieste (tal como del ἴδιον dice Aristóteles, según vimos arriba). Ciertamente, la diferencia entre el *per se accidens* y su sujeto exige que aquél añada algo a este, siendo real ese algo en el caso de las propiedades categoriales. Y en este punto venimos ya a enlazar con la objeción de Aertsen. ¿Es insuperable esta objeción?

Añadir algo es posible de dos maneras: según que lo añadido sea real o, por el contrario, meramente conceptual. La noción de añadir no es idéntica a la de añadir algo real, como tampoco es idéntica a la de añadir algo solamente conceptual. Para poder

hablar de un verdadero añadir, lo único necesario es que lo que se agrega sea verdaderamente extrínseco a la esencia de aquello a lo cual se añade. Tal condición la cumple indudablemente toda propiedad categorial, puesto que en las propiedades de esta índole lo añadido a su respectivo poseedor no se incluye en la esencia de este. Pero también ese mismo requisito se cumple, aunque de otro modo, en las propiedades trascendentales, pues aunque no puede haber nada real no incluido (de un modo implícito) en lo que el ente es, hay, en cambio, algo solo conceptual que como tal no se incluye, de ninguna manera, en lo que el ente es en cuanto ente *(i.e.,* en tanto que tiene un auténtico *ser,* no solo un puro y simple *ser-pensado).*

Por tanto, la propiedad trascendental es realmente idéntica a su sujeto, siendo solo conceptual el modo en que de él difiere. Distinguirse tan solo conceptualmente no es distinguirse verdaderamente de una manera real, pero es un verdadero distinguirse, ni más ni menos que como el puro añadir conceptual no es verdaderamente un añadir real, pero es, no obstante, un verdadero añadir. En suma: el concepto del ente y el de cualquier propiedad que en tanto que ente le convenga son diversos conceptos de algo uno y lo mismo. —Así lo entiende Aristóteles cuando acerca del *ente* y de *lo uno* hace la doble afirmación que sigue:

«Aunque el ente y lo uno son lo mismo y una única naturaleza por seguirse entre sí como el principio y la causa, no se identifican, sin embargo, en un concepto único»[329] y, en su comentario a esta doble afirmación de Aristóteles, dice santo Tomás: «Lo uno y el ente significan una única naturaleza según diversos conceptos. De ahí que entre sí se comporten como el principio y la causa, no como la túnica y el vestido, los cuales son enteramente sinónimos»[330]. Es cosa clara que la referencia aquí hecha a los términos sinonímicos no tiene otra finalidad que la de dejar subrayada, frente a ellos, cómo los vocablos «ente» y «uno», aunque nombran exactamente lo mismo, lo hacen a través de diferentes conceptos.

Sobre el ente y lo uno hay también otro texto aristotélico, cuyo inicio da la impresión de oponerse al que acabamos de considerar, pero que en realidad coincide esencialmente con él: «aunque no es lo mismo, sino otro, le es, sin embargo, convertible, porque de algún modo lo uno es también ente, y el ente es también uno»[331]. —El sentido de esta pareja se entiende correctamente si no se olvida que la convertibilidad o equivalencia es propiedad de conceptos y precisamente de conceptos distintos de algo realmente idéntico. —El comentario aquinatense lo explica así: «Pues si se dice que el ente y lo uno no son lo mismo, sino que difieren conceptualmente por cuanto lo uno añade al ente la indivisibilidad, es manifiesto, sin embargo, que entre sí se convierten, porque todo lo uno es de algún modo ente, y todo ente es de algún modo uno»[332].

Hay un pasaje aquinatense en el cual pretende Aertsen basarse al atribuirle a su autor una reticencia implícita respecto de la expresión *per se accidentia entis.* Ese pasaje dice así: «Aunque capaz de reír es convertible con hombre, añade a este alguna naturaleza extrínseca, que está fuera de la esencia de él; de este modo no puede añadirse nada al ente»[333]. —La reticencia implícita, señalada por Aertsen, no alcanzo a verla en ninguna parte de este texto. Lo que en él se mantiene de una manera inequívoca es que

al ente no se le puede añadir ninguna naturaleza que esté fuera de él, y esto no significa que no quepa añadirle algo que esté fuera de él y no sea propiamente ninguna naturaleza, *i.e.,* nada real, sino solo conceptual. Y desde luego haría falta un rechazo explícito, no una implícita reticencia, para oponerse a cualquier equiparación de las propiedades trascendentales a las propiedades del orden categorial, aunque tanto las unas como las otras sean *accidentia per se* de sus respectivos sujetos. (Por lo demás, el hecho de que el Aquinate haga un escaso uso de la expresión *entis per se accidentia* no es relevante, desde el punto de vista doctrinal; lo decisivo es que en ningún momento le pone ningún reparo a esa expresión).

Es sintomática la coincidencia en este punto de un Suárez y un Araujo, tan divergentes en otras cuestiones de innegable interés. En esta ocasión el análisis llevado a cabo por Suárez es más extenso y detenido que el de Araujo. He aquí sus tesis principales:

—«El ente no tiene propiedades positivas realmente distintas de él. (…) El ente no puede, en cuanto ente, poseer verdaderas propiedades positivas y por entero reales que de un modo real se distingan de él. Tal es la sentencia de santo Tomás (…), quien rectamente advierte que se trata del ente en cuanto ente, porque, en cuanto ente determinado, bien puede tener propiedades reales que de un modo real difieran de él, ya que un ente determinado puede, en cuanto ente determinado, encontrarse fuera de la esencia de algún otro y, por tanto, también fuera de la esencia de su propiedad, mientras que el ente en cuanto ente no puede estar fuera de la esencia de ente alguno, por lo cual ninguna propiedad puede ser real sin que en ella se incluya de un modo esencial el ente»[334].

—«Qué añaden de una manera formal las propiedades del ente.— (…) estos atributos del ente añaden, de una manera formal, ya una negación, ya una determinación tomada por orden a algo extrínseco; sin embargo, por ella se explica una perfección positiva real del ente, no según algo real sobreañadido al ente mismo, sino según la misma índole formal o esencial de ente. A mi modo de ver, Aristóteles, *Met.,* IV, c. 2, indica esta conclusión cuando dice, a la vez, que el ente y lo uno expresan la misma naturaleza y, sin embargo, no significan formalmente lo mismo»[335].

Por su parte, las principales tesis de Araujo se encuentran en el examen de la cuestión de si el ente tiene verdaderas propiedades; y se contienen en estas declaraciones:

—«Para la índole de verdadera propiedad no siempre se requiere que verdaderamente emane de su sujeto, ni que se distinga, por tanto, de él realmente, sino que basta que por el modo de significar digan expresamente algún modo conceptual sobreañadido, el cual no es introducido de una manera explícita por el sujeto. (…) Las propiedades del ente no deben llamarse conceptuales, sino reales, aunque no difieren realmente de su sujeto»[336].

* * *

J. A. Aertsen ha resumido y juzgado el pensamiento de Gilson sobre las propiedades trascendentales, refiriéndose a él en estos términos: «En una obra publicada después de

su muerte, Étienne Gilson observa que los trascendentales son convertibles con el ente, pero no, sin embargo, con el ente en tanto que ente, sino *en tanto que conocido*. Los otros trascendentales están dados solo en el conocimiento; para el ente mismo son supérfluos. Esta observación tiene un punto de verdad, por cuanto atañe a las *diferencias* entre los trascendentales. Los trascendentales son realmente idénticos al ente, pero no son convertibles con relación a sus conceptos. Sus diferencias no se basan en el orden ontológico, sino en el orden cognoscitivo. Solo en su relación con el sujeto cognoscente se diferencia el ente y se hace explícito en una pluralidad de determinaciones trascendentales»[337].

La tesis más radical entre todas las atribuidas a Gilson en este resumen es la que afirma la convertibilidad de los trascendentales (salvo el ente mismo, se ha de sobreentender) con el ente, pero no con él en cuanto ente, sino en tanto que conocido. Aunque la tesis sea discutible —cuando menos, equívoca—, la atribución a Gilson es esencialmente irreprochable. Así lo hace patente estas declaraciones del pensador francés acerca de los trascendentales: «son convertibles con el ser, pero no son el ser en cuanto tal. Cada uno de ellos significa el ser en cuanto uno, o verdadero, o bueno, o bello. Por tanto, no cabe concebirlos sin el ser, ¿pero puede concebirse el ser sin ellos? De ningún modo cabe concebirlo sin traer a colación lo uno, lo verdadero, etc., mas entonces no se trata del ser en cuanto tal, sino en tanto que conocido»[338].

En el comienzo de estas observaciones hace Gilson una consideración innecesaria, dado que nunca lo convertible con *x* es *x* en cuanto tal. Que los trascendentales —mejor, las propiedades del orden trascendental— no son el ser en cuanto ser, aunque deba afirmarse que con él son convertibles, no es más que un caso de lo que conviene a todo ἴδιον respecto de su sujeto. Pero dejando esto a un lado, lo decisivo en la cuestión que ahora importa es la tesis según la cual es imposible concebir el ser sin traer a colación lo uno, lo verdadero, etc., pero de tal manera que al decirlo no se trata del ser en cuanto ser, sino en tanto que conocido. ¿Quiere decirse con esto que la índole de lo uno, lo verdadero, etc. —en suma, la de todos los atributos de carácter trascendental— no convienen al ser en cuanto ser —o al ente en tanto que ente—, sino en tanto que conocido y solo de esa manera? Si así fuese, esas índoles no serían propiedades reales, sino solo conceptuales, pura y simplemente lógicas, frente a lo mantenido por toda la tradición aristotélica (sin dejar de incluir a Scoto) como la sentencia más común. Justamente si los atributos de *x* añaden a este algo que solo conceptualmente se distingue de él, entonces esos atributos son reales, tanto como lo sea el propio *x*[339].

—«Los trascendentales —dice más adelante Gilson— no son, por consiguiente, accidentes del ser, pero el solo hecho de predicarlos del ser crea la ilusión de que se añaden a él como si fuesen accidentes suyos (…). El trascendental aquí en cuestión no es el del idealismo crítico kantiano (…); fundamentando en el ser, fuera del cual no es nada; el trascendental está dado tan solo en el conocimiento»[340].

Ante estas explicaciones de Gilson es lógico preguntarse cómo es posible que el solo hecho de predicar del ser los trascendentales llegue a producirnos la «ilusión» de que estos tienen la índole de accidentes del ser. Pues no todo lo que de *x* predicamos lo

pensamos como accidente de *x*. No pensamos como accidentes del hombre los predicados de racional y de animal (separada o conjuntamente); ni consideramos como un accidente del animal las índoles de corpóreo y de viviente, que de él se predican, ya unidas, ya separadas, como tampoco la índole de sensitivo, etc. Para pensar que algo es accidente de *x* hacen falta tres condiciones: positiva una de ellas y negativas las otras. La condición positiva es que el algo en cuestión se predique de *x,* y las condiciones negativas son que ese mismo algo no se predique de *x* como la esencia de este, ni tampoco se le atribuya en calidad de alguna de sus notas esenciales. Lo que cumple respecto de *x* estas tres condiciones es accidente de *x,* bien de una manera contingente, bien de una manera necesaria. En el segundo modo no solo es un accidente, sino un auténtico ἴδιον, un *proprium* del sujeto al cual se atribuye, y en virtud de la necesidad con que a este conviene es un *per se accidens* de él. En el caso de las propiedades trascendentales del ente se usa, por tanto, con plena legitimidad la expresión *entis per se accidentia* para significar que convienen de una manera necesaria al ente sin identificarse con su esencia ni con ninguno de sus elementos (el poseedor de ser y el ser dado en su mismo poseedor).

Por otra parte, si el trascendental, según dice Gilson, «está fundado en el ser y fuera de él no es nada», ¿cómo se puede afirmar, según hace el propio Gilson, que «está dado tan solo en el conocimiento»? Si fuera del ser no es nada, hay que pensar que, si es algo, lo es en el ser, o sea, que en él está dado, ¿pero entonces cómo puede admitirse que únicamente en el conocimiento se da? ¿O acaso el «darse solo en el conocimiento» quiere decir «darse ante el conocimiento solamente como objeto de él»? Pero en tal caso lo uno, lo verdadero, etc. serían objetos puramente objetuales, no características del ser en tanto que ser (o, mejor, del ente en tanto que ente). Y, sin embargo, Aertsen no deja de estar en lo cierto al sostener que en estas ideas de Gilson hay alguna dosis de verdad. No las mismas propiedades trascendentales, sino lo que ellas añaden al ente en tanto que ente y por lo cual difieren de él, y entre sí unas de otras, es algo meramente objetual, no real *sensu stricto,* y en este sentido, aunque únicamente en él, está dado tan solo en el conocimiento.

De esta suerte, cabe advertir una esclarecedora analogía entre las propiedades trascendentales y los atributos de Dios, a pesar de que aquellas pertenecen a todo ente y estos al solo ente que en verdad puede calificarse de divino. Por supuesto, las propiedades trascendentales convienen también a Dios, ya que son propiedades de todo ente, desde el más bajo al más alto, y en virtud de ello son atributos divinos por cuanto deben predicarse de Dios en razón de lo que Él tiene en común con todos los demás entes. Ello no obstante, las propiedades que convienen a todo ente no pueden considerarse como atributos divinos si por estos se entienden los atributos que convienen a Dios en razón de lo que le es propio. En esta acepción hablo aquí de los «atributos divinos» cuando sostengo que se puede advertir una esclarecedora analogía entre ellos y las propiedades trascendentales. En efecto, los atributos que pertenecen a Dios en calidad de únicamente suyos son reales, tanto como Dios mismo, por ser realmente idénticos a Él, de tal manera que solo pueden distinguirse de Dios según una distinción puramente

conceptual, la única que cabe entre distintos conceptos de algo realmente uno y lo mismo, y la única por la que se distinguen entre sí esos atributos. Todo lo cual es análogo a lo que respecto del ente en cuanto ente corresponde a las propiedades trascendentales y a lo que conviene a cada una de ellas respecto de las demás, ya que son tan reales como el ente, y tan solo de un modo conceptual difieren de él y entre sí.

Hay, en suma, una analogía de proporcionalidad propia entre los ἴδια trascendentales y los atributos propiamente divinos. Esta analogía puede ser expresada con dos fórmulas: a) las propiedades trascendentales son al ente lo que los atributos propiamente divinos son a Dios; b) las propiedades trascendentales difieren unas de otras como difieren entre sí los atributos propiamente divinos. Y como quiera que la distinción meramente conceptual presupone un sujeto que conoce y fuera del cual resultaría imposible, puede decirse que tanto las propiedades que convienen a todo ente, como los atributos propiamente divinos, no se distinguen de sus respectivos poseedores nada más que en tanto que son objeto de un conocimiento intelectual simplemente aprehensivo, que en el caso del hombre es imperfecto en todas las ocasiones porque ninguna idea es capaz de agotar toda la riqueza inteligible del correspondiente *ideatum.* «La metafísica —dice con toda oportunidad Gilson— no puede hacer abstracción del metafísico, y es posible tan solo a partir de él y de su conocimiento»[341].

El conocimiento humano del ente en tanto que ente se enriquece en la captación intelectual simplemente aprehensiva —conceptual— de los *entis per se accidentia,* de una manera análoga a como el conocimiento de Dios por el hombre se enriquece por medio de los conceptos de los diversos atributos que convienen tan solo a Dios y para los cuales la expresión *Dei per se accidentia* es lícita y adecuada. Y así como cada uno de los atributos que solo a Dios convienen expresan de modo conceptual un determinado *aspecto* de la entera entidad divina justamente en cuanto divina, así también cada una de las propiedades trascendentales expresa de una manera conceptual un determinado aspecto del ente en tanto que ente en su completa índole de poseedor de ser[342].

* * *

Haciendo uso de la terminología de la lógica matemática, podría decirse que las propiedades trascendentales son las que se predican en todos los enunciados cuyo universo de discurso es ilimitado o libre. Asimismo cabría afirmar que la extensión de los conceptos cuyos objetos son propiedades trascendentales se encuentra constituida por todos los miembros de la clase calificada de universal o total, la única que no tiene complemento o, lo que es lo mismo, aquella cuyo único complemento es una clase necesariamente vacía o nula.

Ahora bien, el exclusivo atenimiento al punto de vista extensional no permitiría ver en cada una de las propiedades trascendentales otra cosa que la suma de todas las clases para las cuales hay un complemento. Por el contrario, el punto de vista intensional hace posible atender a las diferencias lógicas entre el concepto del ente en tanto que ente y los conceptos de las propiedades trascendentales, así como hacer visible lo que distingue a

estos conceptos entre sí. Desatendido el punto de vista intensional, la *derivación* de las propiedades trascendentales desde el concepto del ente resultaría por completo inviable.

§ 2. Los preludios del repertorio aquinatense

Sin ningún género de duda debe reconocérsele a Aristóteles el mérito de haber llegado a introducir en el pensamiento filosófico la noción metafísica de las propiedades del ente en cuanto ente, pero no cabe, en cambio, atribuirle un desarrollo satisfactorio y adecuado del sistema de estas propiedades y de qué modo resultan o derivan del concepto del ente como tal. Aristóteles se refiere sin duda a dos de esas propiedades, a saber, lo *uno* (ἕν) y lo *bueno* (ἀγαθόν) en tanto que coextensivas –convertibles, equivalentes– respecto de «lo que es o tiene ser» (el ὄν, tomado de una manera reduplicativa).

De «lo uno» habla Aristóteles en los lugares ya consignados dentro del § 1 de este mismo Capítulo *(Met.,* 1003 b 220-225, 1004 a 1, 1061 a 17-18) y siempre sobre la base de un predominante, aunque no exclusivo, tratamiento extensional. Por lo que toca a «lo bueno» es también de carácter predominantemente extensional la referencia que a ello hace Aristóteles. Según el Estagirita, Platón concibe lo bueno como algo que de un modo unívoco se predica de sus diversos partícipes, lo cual es falso porque «lo bueno se dice de tantas maneras como el ente»[343]. De aquí puede inferirse que lo bueno es convertible con el ente, y así en efecto lo hace santo Tomás en su comentario: «Lo bueno, al igual que el ente, por convertirse con él, se encuentran en cualquier predicamento»[344]. Por lo demás, Aristóteles incluye también a Dios en el ámbito de la predicabilidad de lo bueno[345], lo cual queda asimismo consignado en la glosa aquinatense[346].

La expresión aristotélica «el ente como lo verdadero» (ὡς ἀληθὴς ὄν) no debe tomarse en el sentido de que para Aristóteles lo verdadero fuese una de las propiedades del ente en cuanto tal. En el lenguaje aristotélico la expresión está usada para señalar uno de los sentidos que la palabra «ente» –así como la voz «es»— tiene y que sirve para decir que es verdadero lo que se afirma, o lo que se niega, en un enunciado. «Además, el ser y el es significan que es verdadero, mientras que el no ser significa que no es verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; así, que 'es', dicho de 'Sócrates es músico', significa que es verdad que lo es, y, dicho de 'Sócrates no es blanco', significa que es verdad que no lo es, mientras que 'no es', dicho de 'la diagonal es conmensurable', significa que es falso que lo sea»[347].

El *es* del ente como lo verdadero es el *es* de un juicio sobre otro juicio. Viene a constituirse en la respuesta afirmativa a la pregunta por la verdad de la proposición a la cual se refiere. De esta proposición se dice que *es verdadera* si de ella se dice que *es,* y se sostiene que *es falsa* —con razón o sin ella, ese es otro asunto— si le atribuye el *no es.* Se trata, en suma, de un *es* —o, en su caso, de un *no* es— doblemente judicativo por estar integrado en un juicio y referirse a la verdad —o, respectivamente, a la falsedad— de otro, y así, por estar limitado al ámbito de los contenidos propios de la segunda

operación de la mente, solo puede tener un alcance categorial, no trascendental, incluso en el caso de que el juicio al cual está referido tenga un sujeto y un predicado irrestrictamente universales, tal como ocurre si afirmo que todo ente es —en tanto que ente— uno.

En otro lugar aristotélico puede leerse: «No están lo falso y lo verdadero en las cosas (…), sino en el entendimiento, y tampoco se dan en el entendimiento al referirse este a lo simple y quidditativo»[348]. Y el Aquinate expone y desarrolla esta misma tesis de Aristóteles: «Lo verdadero y lo falso no son en las cosas (…), sino solo en la mente, es decir, en el entendimiento. Ahora bien, el entendimiento tiene dos operaciones, una de las cuales se llama la intelección de los indivisibles y por ella forma las simples concepciones de las cosas, entendiendo la quiddidad de cada una. La otra operación del entendimiento es aquella por la cual compone y divide. Mas lo verdadero y lo falso, aunque son en la mente, no son en ella afectando a la operación mental por la que el entendimiento forma las simples aprehensiones y la definición de las cosas»[349].

Para pasar de la noción aristotélica del ὡς ἀληθὴς ὄν a la idea de lo verdadero como una de las propiedades del ente en cuanto tal, hará falta que la relación del entendimiento al objeto bien juzgado por él sea pensada como algo posible en virtud de la relación que todo ente tiene, en tanto que inteligible, con la facultad intelectiva por cuanto ésta se halla, en principio, abierta a cualquier entidad. Como es bien sabido, Aristóteles reconoce esta apertura de la mente humana a todo ente, pero no señaló de un modo explícito la apertura del ente en cuanto tal a la mente humana, es decir, no se ocupó, en forma explícita, de la inteligibilidad como propiedad del ente en cuanto ente y por razón de la cual este se dice verdadero en la acepción de apto para ser bien entendido. Pero sobre este punto habremos de volver en el § 4 del Capítulo VII para tener en cuenta una importante rectificación.

* * *

Tampoco logro encontrar antes de Aristóteles una inequívoca y explícita afirmación de lo verdadero —o, si se quiere, de la verdad— como propiedad del ente en cuanto ente. Atribuir a Platón la tesis según la cual la verdad se da en todas las cosas, y justamente como lo más noble en ellas, es algo que, pese a haber sido hecho por un pensador de la excepcional finura de Josef Pieper, no resulta admisible para quien se mantenga en un estricto atenimiento a la propia doctrina platónica. Según Pieper, «hay un diálogo platónico donde puede leerse: la verdad es ‘lo más noble [aristón] en las cosas que tienen ser’»[350]. A lo cual añade inmediatamente: «Y de Platón no sería lícito decir que fue el primero en concebir la idea de la verdad de las cosas, pues ni a Parménides ni tampoco a Pitágoras parece que les hubiera sido ajena, siendo, a su vez, Pitágoras el heredero de unas primitivas tradiciones; pero Platón ha acuñado esta idea en una forma vigente a lo largo de muchos siglos y la ha reconocido y confirmado como inalienable patrimonio de la tradición humana»[351].

Es muy cierto que la expresión «verdad de las cosas» ha sido atribuida a

Parménides[352], pero en ninguna ocasión tiene el significado de una propiedad del ente en tanto que ente; y en relación a Pitágoras, así como a las tradiciones que le anteceden, debe decirse otro tanto. —Por lo que toca al texto platónico citado por Pieper ha de observarse que ni la palabra «verdad» ni la expresión «la verdad de las cosas» aparecen en él. Platón habla de un elevarse la parte más noble del alma a «la contemplación de lo mejor en los seres»[353], análogamente a como el más perspicaz de los órganos del cuerpo se eleva a la contemplación de lo más luminoso en el mundo corpóreo y sensible[354]. Y así como lo más luminoso en el mundo corpóreo y sensible es el sol, así también lo mejor o más noble en el mundo inteligible es el Bien, algo enteramente distinto de cualquier propiedad común a todos los entes.

* * *

San Agustín, tratando del Verbo divino como la Verdad misma, por la cual lo Uno originario se manifiesta, sostiene que las demás cosas pueden decirse semejantes a ese uno en la medida en que son, pues también en esa medida son verdaderas[355]. ¿Quiere con esto decirse que el *verum* es entendido por san Agustín como una efectiva propiedad del *ens* en cuanto *ens?* Si atendemos al texto íntegro, y no solo a su parte última, podremos ver que aquí lo verdadero está tomado en el sentido de lo que manifiesta al Uno originario, no en el sentido de lo inteligible en cuanto tal. Así como el Verbo divino es la Verdad misma porque manifiesta o expresa la suma Unidad, las demás cosas son verdaderas porque en su ser manifiestan su correspondiente participación y semejanza respecto de ese Uno originario[356].

Como un cierto precedente de la idea agustiniana de que las cosas son verdaderas en la misma medida en que son podría considerarse la afirmación aristotélica según la cual lo que cada cosa tiene de ser, lo tiene también de verdad[357]. Pero tampoco hay en esta tesis de Aristóteles una explícita y clara idea de la verdad como la inteligibilidad que a todo ente, justo en tanto que ente, se le ha de reconocer o atribuir. —En su glosa al texto aristotélico en cuestión, el Aquinate sostiene que «el ser de la cosa es causa de la apreciación verdadera que de la cosa hace la mente, pues lo verdadero y lo falso no se da en las cosas, sino en la mente, según Aristóteles en el 6º de esta obra»[358].

* * *

La principal aportación de Boecio a la teoría de las propiedades trascendentales consiste en el planteamiento y desarrollo de la cuestión de si el ser es bastante para que sean buenas las sustancias cuya bondad no se debe a su misma sustancia o esencia[359]. El alcance del asunto queda más patente en la glosa que santo Tomás le dedica: «Porque se dice que, en tanto que son, las sustancias creadas son buenas, diciéndose, sin embargo, que las sustancias creadas no son buenas por su sustancia, sino que se afirma que este modo de bondad es propio del ser de Dios solamente»[360]. O sea: ¿cómo es posible que las sustancias creadas sean buenas en tanto que son, si solo Dios es bueno en

razón de su propio ser?

En la exposición aquinatense de la doctrina boeciana acerca de esta cuestión hay una tesis que no se debe entender como una prueba de que el concepto de lo bueno es, para Boecio, un concepto trascendental como lo son el del ente y el de lo uno. La tesis que no debe entenderse de ese modo dice así: «Son proposiciones máximamente patentes las que usan términos que todos entienden; ahora bien, las cosas entendidas por todos son máximamente comunes, las cuales consisten en el ente, lo uno y lo bueno»[361]. Que con esto no se demuestra la trascendentalidad del concepto de lo bueno (lo cual es indispensable para que este concepto pueda ser tomado como el de una propiedad del ente en tanto que ente) es algo que se pone de manifiesto en virtud de estas dos observaciones: a) los conceptos del ente, lo uno y lo bueno no son los únicos conceptos máximamente comunes, si así se califican los que todos los hombres entienden, pues entre esos conceptos que ningún hombre ignora se encuentran, sin duda, los del todo y la parte, los cuales son los términos usados en una de las proposiciones *maxime notae,* a saber, la proposición «el todo es mayor que la parte», evidente de suyo y también *quoad omnibus*[362]*;* b) aunque el concepto de lo bueno es entendido por todos los hombres, ello no prueba que sea trascendental, pues los conceptos del todo y de la parte no son trascendentales —ni tampoco, a su vez, propiedades del ente en cuanto ente— y, sin embargo, son *maxime communia* en tanto que ningún hombre los ignora.

La auténtica prueba de que para Boecio es bueno todo lo que tiene ser se encuentra en estas afirmaciones: «Lo primordialmente bueno lo es por su propio ser; lo bueno de una manera secundaria, que procede de aquello cuyo propio ser es bondad, también es bueno. Mas el mismo ser de todas las cosas, en cuanto ser procedente de lo bueno de un modo primordial (…) permite decir rectamente que es bueno en tanto que es (…). Pues no serían buenas estas cosas en tanto que son, si de ningún modo procediesen de lo primordialmente bueno»[363]. De manera aún más clara lo expone el Doctor Común: «Porque lo primordialmente bueno, Dios, es bueno en tanto que es, ya que es por esencia la bondad misma; pero lo bueno secundariamente, lo creado, es bueno por proceder de lo primordialmente bueno, el cual es bueno por esencia (…). Mas la única razón de que las cosas creadas no fuesen buenas en tanto que son es que el ser de ellas no procediese del Bien sumo»[364].

A la vista de todo esto no cabe poner en duda la validez trascendental de lo bueno en la forma según la cual Boecio lo concibe: es bueno Dios, y también todo lo creado es bueno. Incluso debe admitirse que en el pensamiento boeciano todo es bueno en la medida en que es. Pero la justificación que Boecio hace de esta tesis no es *sensu stricto* ontológica, sino teológica (en el sentido de la teología filosófica o natural, eso sí), pues no se basa en que es perfección el ser —tanto si es el ser del Creador, como si es el ser de lo creado—, sino en que Dios es la suma o absoluta Bondad y en que los entes creados son buenos por su procedencia y participación respecto de la esencial y primordial bondad del Ser divino. Y aunque la justificación teológica de la bondad de todas las realidades creadas es intachable y última, tal justificación no debe —justamente por su carácter de última— preceder a la afirmación estrictamente ontológica de lo bueno como propiedad

del ente en cuanto ente.

Lo mismo puede aplicarse a la concepción de lo bueno —así como de lo pulcro y lo uno— por Dionisio el Areopagita. Según él, en efecto, «no hay ningún existente que no participe de lo pulcro y lo bueno»[365]; «no hay ningún existente que no participe de lo uno»[366]. En la misma línea se mueven, por aducir otros pasajes, los dos siguientes: a) «Lo bueno, en tanto que bueno substancial, extiende la bondad a todo cuanto existe»[367]; b) «lo que carece por completo de bondad no es ente, ni es en los entes»[368].

* * *

Avicena señala, además del concepto de ente, otras nociones trascendentales (aunque no las llama de esa forma), que mantienen una equivalencia con aquél. Tales son las nociones de cosa, necesario y uno. «Diremos que cosa, ente y necesario son de tal índole que sin mediación se imponen en el alma con una primera impresión no adquirida a partir de otras más conocidas que ella. (…) Ahora bien, las que más pronto son pensadas sin estar mediadas por otras son las comunes a todas las realidades, como cosa, ente y uno, etc.»[369].

Hay en estas declaraciones tres puntos que conviene subrayar. El primero de ellos lo constituye la idea de que las nociones referidas se imprimen en el alma, con lo cual se excluye su interpretación como conceptos innatos en el sentido de que el alma los tuviese por sí misma, sin necesidad de recibirlos de algo distinto de ella. El segundo punto que merece especial atención en el pasaje citado es la inclusión de *lo necesario* junto al *ente* y la *cosa.* ¿Se ha de pensar que para Avicena no hay nada contingente? Los estudiosos del pensamiento aviceniano recurren a la distinción, mantenida por el filósofo árabe, entre lo necesario por sí y lo necesario por otro. El recurso es perfectamente lícito si lo que con él se pretende es negar la absoluta contingencia, y ello puede enlazarse, dando un gigantesco salto a través de la historia, con la tesis, sustentada por Brentano, de la imposibilidad de un ser absolutamente contingente[370]. Por último, el tercer punto que en el citado párrafo de Avicena debe también subrayarse es el «et cetera» final. Con él queda señalada la posibilidad, para Avicena, de otras nociones trascendentales distintas de las mencionadas y que no deben considerarse como sinonímicas del ente[371].

Especialmente claras son las referencias de Avicena a lo *uno* como equivalente —no como sinónimo— del ser y del ente, señalando la identidad de la extensión, a la vez que la diferencia de carácter conceptual. «Lo uno se iguala al ser, porque lo uno se dice de cada predicamento, lo mismo que ente, pero el concepto (…) es diverso»[372]. Por supuesto, no es lo mismo ser igual que ser idéntico. Entre lo uno y el ente hay una igualdad extensional (limitada, en este pasaje de Avicena, al ámbito categorial o predicamental), pero no una identidad en los conceptos. Así lo confirma el propio Avicena en otra ocasión: «Uno y ente se igualan en su atribuirse a las cosas, de suerte que cualquier cosa a la que llamases, según cierto respecto, ente, puede ser uno bajo otro respecto. Pues todo lo que es, es uno y, por tanto, quizá se piense que el concepto de

ambos es único e idéntico, mas no es así; se unen en el sujeto [de atribución], porque en cualquiera en que se dé uno de ellos se da también el otro. Así, pues, si el concepto de lo uno fuese absolutamente lo que el concepto del ente, entonces lo plural, en tanto que es plural, no sería ente, tal como no es uno, aunque el ser uno le convenga accidentalmente, ya que se dice que la multitud es una, aunque no en tanto que es multitud»[373]. (En el § 2 del Capítulo VII se examinarán las dificultades que se plantean acerca de la oposición entre lo uno y lo múltiple, desde el punto de vista de la teoría de las propiedades trascendentales del ente).

* * *

La principal aportación de san Anselmo al repertorio de las propiedades trascendentales del ente se halla implícita en la distinción de tres formas de la verdad: la que es causa y no efecto, la que es efecto y causa, y la que solo es efecto. «(…) mientras la verdad contenida en el ser de las cosas es efecto de la Verdad suprema, ella es a su vez causa de la verdad del pensamiento y de la enunciación, y estas dos verdades, en cambio, no son causa de ninguna verdad»[374]. La idea de la verdad como causa (tanto si no es, a su vez, efecto, como si lo es) representa una implícita aproximación al concepto trascendental de lo verdadero en el sentido de lo inteligible, por cuanto este constituye el fundamento de la justeza o rectitud de la intelección. Ello puede advertirse con bastante facilidad en el caso de la verdad que, sin tener la índole de absoluta o suprema, es, sin embargo, causa o fundamento de la verdad de la intelección humana. Ésta no podría ser nunca verdadera si su objeto no fuese inteligible.

(Por lo demás, aunque san Anselmo no lo hace, cabe atribuir la inteligibilidad a la Verdad absoluta o suprema, en tanto que absoluta y sumamente es autointelectiva (de la misma forma en que lo es la aristotélica νοήσεως νόησις o intelección subsistente). Aunque la omnímoda simplicidad de Dios hace imposible la distinción real entre la inteligibilidad de Dios por sí mismo y la cabal verdad o rectitud de la autointelección divina, la manera humana de entender no puede dejar de concebir la inteligibilidad de Dios como distinta (con una mera *distinctio rationis)* y, a la vez, fundante de la verdad del conocimiento que de su ser tiene Dios).

* * *

Averroes ha dado *parcialmente* ocasión a decir de él que, comentando la Metafísica de Aristóteles, ha sido tal vez el primer pensador para quien las cosas, en virtud de su esencia, tienen la propiedad de ser cognoscibles por el espíritu humano, si bien esta propiedad la deben a su procedencia respecto de un espíritu creador. «En el 'Breve Comentario' de Averroes (1126-1198) a la Metafísica aristotélica (…) se expresa ya, quizá por primera vez, el pensamiento de que a las cosas, en virtud de su esencia, les es propio el ser cognoscibles para el espíritu humano; pero esta cognoscibilidad de las cosas se basa en que su ser lo han recibido del arte de un espíritu creador». Así lo afirma J.

Pieper[375], confirmándolo en la nota 4 del 4º Capítulo de su ensayo sobre la verdad de las cosas, donde se lee: «Pertenece a las cosas del mundo 'el estar dispuestas, en su naturaleza, a que las conozcamos; pues esta determinación (la cognoscibilidad) es para ellas una determinación esencial que en su naturaleza existe realmente'. (…) Las cosas artificialmente producidas son captables de un modo conceptual (espiritual) por quien no las ha hecho (…). Pero constituyen un básico sustrato para esta espiritualidad (es decir, cognoscibilidad) únicamente porque proceden de un principio espiritual (el espíritu del artista)»[376].

Debe, pues, admitirse que Averroes extiende a una buena parte de las realidades mundanas —«Weltdingen», según traduce M. Horten— la tesis de la inteligibilidad (verdad de las cosas) por el entendimiento humano, y que en lo concerniente al decir directo y explícito, avanzó bastante más en esta línea que quienes en ella estuvieron antes que él. En la traducción propuesta por M. Horten, que es la usada por Pieper, se dice: «Ahora bien, en el mundo no existe nada en virtud de lo cual la cosa sensorialmente perceptible resultase potencialmente captable de un modo conceptual, o sea, que en su misma naturaleza radique la posibilidad de que tú la pienses conceptualmente, si no proviniera de un principio conceptual y espiritual (al pie de la letra, 'de un concepto espiritual'), aun en el caso de que la existencia real de ella sea sensorialmente perceptible y surja de sus primeros principios perceptibles sensorialmente»[377]. Y, evidentemente, afirmar la inteligibilidad de todas las cosas sensibles, solo a las cuales se refiere aquí Averroes, no es lo mismo que mantener la tesis de la inteligibilidad de todas las cosas (la verdad como propiedad trascendental del ente en tanto que ente, no solo de lo que el hombre pueda percibir con sus facultades sensoriales).

* * *

Felipe el Canciller, en réplica al maniqueísmo altomedieval (catarismo), escribe una *Summa de bono* (1225-1228), donde no se limita al examen del concepto trascendental que en el título de la obra aparece, sino que se extiende a los conceptos dotados de máxima extensión, los que él llama *communissima:* ente, uno, verdadero y bueno[378]. De este escrito se ha llegado a decir que es el primer tratado acerca de las propiedades trascendentales, opinión que J. Aertsen considera un tanto descaminada, pues Felipe el Canciller nunca escribió un tratado especial sobre este asunto, si bien es cierto que en la *Summa de bono* se contiene una primera formulación de la doctrina de los trascendentales[379].

En esta fundamentación lo uno y los demás trascendentales que no son el ente (sino propiedades suyas, aunque no se las llame de este modo) se comportan como convertibles con el ente y, por tanto, entre sí también, de tal manera que las diferencias estriban en añadidos pura y simplemente conceptuales, solo *secundum rationem* (donde *ratio* es lo mismo que concepto), todos ellos de carácter negativo, justo como en una forma explícita lo señala Aristóteles —según vimos— para la distinción entre el ente y lo uno. Lo más peculiar en el caso de Felipe el Canciller consiste así en que el añadido

conceptual y negativo de lo uno al ente, a saber, la indivisión, queda también aplicado a lo bueno y lo verdadero. Si lo uno es el ente en cuanto indiviso en sí, lo bueno es el ente por cuanto el acto no está dividido respecto de la potencia, y lo verdadero es el ente como indiviso en el ser y lo que es. Así lo podemos comprobar en las declaraciones siguientes:

a) «lo bueno es lo que tiene la indivisión del acto respecto de la potencia, ya sea de una manera absoluta, ya solo en cierto modo»[380]. Claro está que es la distinción entre Dios y los demás entes lo que justifica la necesidad de distinguir entre la absoluta indivisión del acto y la potencia, por una parte, y por la otra, la indivisión relativa entre ellos. Lo que Felipe el Canciller señala como indivisión *simpliciter* es la cabal negación de toda diferencia entre lo actual y lo potencial en el caso de Dios, que por ello es el caso de la Bondad en sí y por sí;

b) «lo verdadero es el ente poseedor de indivisión del ser y lo que es»[381]. —No resulta fácil entender este concepto de lo verdadero, lo cual se agrava si se tiene en cuenta que para el autor de esta tesis la índole de lo verdadero se dice sin referirla al entendimiento en modo alguno[382]. Ello no obstante, cabe pensar que el sentido de la fórmula puede expresarse diciendo que para ser ente verdadero es necesario que lo que algo es tenga ser, vale decir, no carezca de realidad, no esté disociado o dividido de ella;

c) «digo que lo verdadero tiene una incondicionada prioridad intelectiva respecto de lo bueno. Y ello se hace patente por las definiciones. Porque se llama verdadero a lo que tiene indivisión del ser y lo que es. Pues aquí no se nombra algo que no sea del ente, a saber, el ser mismo y lo que es. En cambio, la noción de lo bueno contiene, además del ser, la intención de un fin y la comparación a él, ya que se dice que lo bueno es lo poseedor de indivisión de acto y potencia o de fin, ya absolutamente, ya de una manera relativa. Y así queda manifiesto que lo verdadero precede naturalmente al bien»[383].

El aspecto más problemático de la teoría de Felipe el Canciller acerca de los trascendentales se encuentra precisamente en el uso de la idea de la indivisión para describir lo verdadero y lo bueno a la vez que lo uno. ¿Qué pueden ser lo verdadero y lo bueno así entendidos según la subordinación en que se hallan respecto de lo indiviso? ¿Añaden algo conceptual a lo uno, tal como lo uno añade algo conceptual al ente en tanto que ente? Y entonces, ¿en qué consistiría la diferencia entre la indivisión de lo uno en cuanto tal y la que es propia de lo verdadero, así como la que atañe a lo bueno en su peculiaridad? En cualquier caso, lo más relevante en la doctrina de Felipe el Canciller sobre los trascendentales se halla en la pretensión de derivar del concepto del ente las nociones de lo uno, lo verdadero y lo bueno, fijando un orden de prioridad entre ellas.

* * *

Principal autor de una célebre *Summa Theologica,* Alejandro de Hales (1185-1245) sistematiza las nociones del ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno según dos ordenaciones, la primera de las cuales coincide con la propuesta por Felipe el Canciller. La segunda difiere de la primera por no incluir la indivisión como nota común a todos los

conceptos convertibles con el del ente, en el sentido de esencialmente descriptiva, aunque según modalidades diversas, de cada uno de ellos. Así nos lo hace ver, por una parte, la ausencia del concepto de la indivisión en las descripciones de lo verdadero y de lo bueno, y por otra parte, y en calidad de mejor o más esencial prueba, la expresa determinación de lo uno como lo indiviso, siendo justamente la no-división lo que de un modo conceptual delimita a lo uno en cuanto uno, según puede advertirse al señalar Alejandro de Hales la diferencia, aplicada en concreto a lo uno, entre la delimitación comprehensiva y la extensiva (en su propio lenguaje, *quantum ad rationem intelligendi* y *quantum ad ambitum suppositorum):*

«Se ha de decir que hay una doble delimitación: la que atañe al aspecto bajo el cual algo se entiende, y la que concierne al ámbito de los supuestos, en dependencia del acto de existir. Ha de decirse, por tanto, que la determinación de la unidad, añadida al ente, lo delimita en cuanto a la idea con la que es entendido, pues cuando digo 'uno' no se entiende el ente bajo cualquier aspecto, sino bajo el determinado aspecto que es la indivisión. Mas no delimita al ámbito de los supuestos, porque no hay alguno que no participe de la unidad»[384].

La ordenación propuesta por Alejandro de Hales sin coincidir con la de Felipe el Canciller es triple, atendiendo, en primer lugar, a lo que cada ente es en sí mismo, en segundo lugar a la relación que con su causa mantiene el ser de la criatura, y en tercer lugar a la referencia de este ser al alma. A su vez, en cada una de estas tres perspectivas se dan tres determinaciones conceptuales que son en todos los casos las de lo uno, lo verdadero y lo bueno:

a) «Por cuanto el ser de las cosas se considera en su propio ámbito *(in proprio genere),* la determinación del ente se triplica. Pues o bien es considerado de una manera aislada, o bien de un modo relacional, que puede ser por diferencia o por conveniencia. Considerado absolutamente, en tanto que dividido de los otros e indiviso en sí, el ente se determina como 'uno'. Comparado con otro según distinción se determina como 'verdadero': pues lo verdadero es aquello por lo que la cosa tiene el distinguirse. Considerado en comparación con otro según conveniencia u orden, se determina como 'bueno', pues lo bueno es aquello por lo que la cosa tiene el estar ordenada»[385].

b) «El ser de lo creado, que proviene de la causa, es susceptible de tres determinaciones en su conformidad con ella (…). En la conformidad con la causa eficiente está la unidad: así como la causa eficiente es una, indivisa, multiplicada en cualquier criatura, así le es posible a esto el ser indiviso. (…) En la conformidad con la causa formal ejemplar, está la verdad, pues así como la causa ejemplar es el primer arte de la verdad, así la criatura se hace, según lo que le es posible, en imitación del arte, y ello es tener verdad (…). En la conformidad con la causa final está lo bueno: así como la causa final es la bondad suma, así afecta a cualquier criatura la inclinación y la conformidad con la suma bondad, y esta inclinación y conformidad es la bondad de la criatura»[386].

c) «Por comparación al alma se hace triple la misma determinación. Porque el ser de las cosas se relaciona de tres maneras con el alma, indudablemente según que las cosas

se ordenan en la memoria, se perciben por la inteligencia y son apetecidas por la voluntad. Así, pues, en cualquier ente hay, en virtud de la causa eficiente, unidad, por la cual se ordena y conserva en la memoria (…). En virtud de la causa ejemplar hay verdad en cualquier ente y ésta hace posible la percepción de este por la inteligencia. (…) En virtud de la causa final es la bondad, por la cual la voluntad la ama o la aprueba»[387].

* * *

La más relevante de las consideraciones de san Alberto Magno acerca de la explicación del sistema de los conceptos convertibles con el del ente es la tesis según la cual estos conceptos no añaden al ente ninguna determinación real, sino tan solo distintos modos de significarlo[388]. El primero de estos modos es la negación de división, y así tenemos el concepto de lo uno. En cambio, lo verdadero y lo bueno añaden al ente algo afirmativo, pero meramente relativo y solo conceptual. En lo verdadero lo añadido es la relación con la Idea primera, a la cual los demás entes imitan, y en lo bueno lo añadido es la relación con algo eficiente final. Dentro de la terminología de san Alberto Magno, las voces «esencia» o «forma» del ente designan la entidad misma de la cosa por cuanto se considera que por ella la cosa es, sin necesidad de ninguna otra forma o esencia sobreañadida (de donde resulta que no tienen la idea de ellas los añadidos que le hacen al ente las nociones de lo uno, lo verdadero y lo bueno):

«Por eso, afirmamos que la entidad de la cosa se dice según que se considera que por ella la cosa tiene en sí el ser, en tanto que es la primera concepción del entendimiento. Pero la unidad es la misma esencia o forma de la cosa con el modo de la indivisibilidad, y la verdad es por la misma relación del sujeto con la idea primera, a la cual imita, y la bondad es por la relación del sujeto a la causa eficiente final. Pues si la esencia fuese buena o una por alguna forma añadida, entonces esa forma lo sería por otra, y de esta suerte se iría al infinito, y la primera cosa no sería buena o una»[389].

El concepto de lo uno, respectivamente el de la unidad, no suscita ninguna especial dificultad en este contexto. La negación (indivisión) que lo uno añade al ente conviene a este de un modo necesario aunque no como una realidad indisolublemente ligada a él (ninguna negación constituye una realidad, justo por ser falta de ésta), sino como un modo distinto de concebir lo mismo simplemente aprehendido en la noción del ente. Y tampoco suscita aquí ninguna especial dificultad la negación de que la esencia sea buena o una —y, asimismo, verdadera— por alguna forma añadida, si por forma se entiende algo real, según acontece en san Alberto Magno y en toda filosofía aristotélica. Por tanto, lo que los conceptos de lo uno, lo verdadero y lo bueno añaden al del ente ha de ser algo que solo difiera de él de un modo conceptual. Pero es el caso que, como ya hemos visto, según san Alberto Magno la verdad conviene a la esencia por su relación con la idea primera, a la cual remite, y esta relación es real, como asimismo lo es la relación que por la bondad conviene a la esencia con la causa eficiente final. Hay así en esta doctrina de san Alberto Magno una insalvable contradicción, que como tal debe ser registrada.

§ 3. EL SISTEMA DE LAS PROPIEDADES DEL ENTE SEGÚN SANTO TOMÁS

En el pensamiento de santo Tomás el conjunto de las propiedades del ente constituye —tal como ya en otros autores hemos visto— un sistema esencialmente articulado por la derivación de todas ellas a partir de un *primum cognitum* intelectivo, que es el concepto del ente mismo en cuanto tal. Lo propio de santo Tomás en este asunto concierne al modo de describir y justificar esa derivación, y son tres las cuestiones básicas que en el tratamiento de ella deben considerarse: a saber, *cómo* se derivan del ente las propiedades que en cuanto tal le convienen, *cuáles* son esas propiedades y *qué orden* de sucesión guardan unas con otras.

a) Como todos los conceptos que no son el de lo primero inteligible, las propiedades del ente se derivan de él añadiéndole algo solo conceptual. Pero, a diferencia de lo que se observa en los demás conceptos, los de las propiedades del ente se derivan de su sujeto según modos generales en la acepción de que afectan a todo cuanto es, aunque expresándolo con alguna determinación que en el concepto del ente no se expresa. Esos modos divergen según las distintas formas en que todo ente puede ser considerado. La primera de tales divergencias es la que se da entre la consideración absoluta de cualquier poseedor de ser —la que lo toma en sí mismo (de una manera aislada, sin referencia a ninguna otra entidad)— y la consideración relativa o comparativa, donde el concepto modal se sigue de la comparación de cualquier entidad con otra[390].

Hasta aquí la derivación de las propiedades del ente no llega todavía a formularse con cabal concreción. No da el perfil de ninguna determinada propiedad, sino que se limita a establecer una inicial o primordial clasificación de las maneras en que puede todo ente ser tomado para añadirle algo solo conceptual y expresivo de un cierto modo que con el concepto del ente no se expresa. Ahora bien, a esta inicial o primordial clasificación subsigue otra, que sin ser aún plenamente concreta, da hacia ello un segundo paso. En efecto, la consideración absoluta de cualquier ente puede ser afirmativa o, por el contrario, negativa, según que a cada ente en sí mismo tomado se le atribuya, bien por afirmación, bien por negación, alguna determinación que le conviene en calidad de modalmente expresiva de lo que él es. Si se trata de algo que le conviene de una manera absoluta y afirmativa, el concepto correspondiente es el de la esencia, y así tenemos la propiedad designada con la palabra «cosa» *(res),* la cual difiere del término «ente» porque este se toma del acto de ser, no de la esencia o quiddidad. En cambio, la negación que subsigue a todo ente considerado en sí mismo es la indivisión, y ésta queda expresada por el vocablo «uno», pues ser uno es ser indiviso[391].

Por su parte, la consideración relativa o comparativa del ente es susceptible de dos modalidades. La primera de ellas viene constituida por la división de cada uno de los entes respecto de los demás, y es eso lo que la voz *algo* expresa, pues algo *(aliquid)* quiere decir otro qué *(aliud quid);* de ahí que si al ente se le llama uno en tanto que en sí indiviso, en cambio se le llame algo en cuanto dividido de los otros. Y la otra modalidad de consideración comparativa es la que se atiene a la conveniencia de un ente con otro,

lo cual sería imposible sin admitir algo apto para convenir con todo ente. Ese algo es el alma, que en cierto modo es todas las cosas, según se dice en el escrito aristotélico *Sobre el alma,* III. Ahora bien, hay en el alma una facultad apetitiva y otra cognoscitiva. La conveniencia del ente con el apetito la expresa el término *bueno,* tal como se dice al comienzo de la *Ética* [de Aristóteles]: Lo bueno es lo apetecido por todos. En cambio la conveniencia del ente con el entendimiento se expresa con la palabra *verdadero.* Pues todo conocimiento se lleva a cabo por la asimilación del cognoscente a lo conocido, de suerte que esa asimilación es causa del conocimiento. (…) Así, pues, lo añadido por lo verdadero al ente es la conformidad o adecuación de la cosa y el entendimiento, conformidad a la cual (…) sigue el conocimiento de la cosa. Por tanto, la entidad de la cosa precede a la verdad, pero el conocimiento es efecto de ésta[392].

b) Lo mantenido en *De veritate,* q. 1, a. 1 bastaría, según parece, no ya solo para explicar el *cómo* de la derivación de las propiedades del ente, sino a la vez para dar una cabal respuesta a la pregunta acerca de *cuáles* son, en qué consisten, esas mismas propiedades. Cosa, algo, uno, verdadero y bueno son, en efecto, todas las propiedades que pueden resultar de las distintas formas, señaladas en ese mismo lugar, de derivar del ente los diversos modos expresivos que le convienen con irrestricta universalidad. Sin embargo, el examen de otros textos aquinatenses podría inducirnos a la conclusión de que para el autor de ellos las propiedades del ente se reducen a tres, a saber: uno, verdadero y bueno. Así lo podemos ver en estas observaciones, todas ellas centradas en la idea de lo bueno, pero en las cuales se habla también de lo uno y lo verdadero, no de la *res* ni del *aliquid:* «Como quiera que el ente es lo que primero cae en la concepción mental, (…) es menester que lo bueno, por no contraer al ente, le añada algo solo conceptual. Ahora bien, lo que es solo conceptual no puede tener nada más que dos modalidades. Pues toda posición absoluta significa algo dado en la realidad. Por tanto, al ente, que es la primera concepción del entendimiento, lo uno le añade algo solo conceptual, a saber, la negación: porque uno quiere decir ente indiviso. Mas lo verdadero y lo bueno se dicen de una manera positiva; de ahí que solo puedan añadir una mera relación de razón»[393].

La ausencia de *res* y *aliquid* es aquí bien patente. No se hace un rechazo explícito de ambos (ni tan siquiera se les nombra), pero de una manera implícita o indirecta quedan, sin duda, excluidos, al no estar mencionados entre los conceptos que se logran añadiéndole al ente algo meramente conceptual, pues tan solo a lo uno, a lo verdadero y a lo bueno se les reconoce —y no solo *de facto,* sino *de iure*— esa forma de comportarse como añadidos al concepto del ente. La exclusión del concepto *res* sería tal vez coherente con el principio según el cual, como se dice en el texto ahora tenido en cuenta, «omnis positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat». Ciertamente, la *essentia* no es algo negativo, sino positivo *(i.e.,* una *positio*) y conviene al ente —a cada uno la suya— considerado en sí mismo, no según comparación o relación. Sin embargo, ni su carácter positivo, ni su convenir al ente con independencia de toda comparación, son razones bastantes para hacer incondicionadamente lícita o justificada la tesis de que *res* significa algo real, si al hacer esta afirmación el significar queda tomado

como dirigido al modo en que el ente se expresa con el concepto de *res* y no al ente mismo en cuanto tal. Lo calificable de real (y no de una manera indefectible en el sentido estricto, que es el de lo real en acto, sino en la acepción de lo que puede llegar a ser real, aunque efectivamente no lo sea) es el ente, al que la esencia se refiere, no el modo expresivo en que ella le sobreañade solo conceptualmente una determinación que no es negativa ni comparativa, a pesar de lo cual impide considerar como sinónimos entre sí a los términos *ens* y *res.* Y si no son sinónimos es necesario que al concepto del *ens* le añada algo el de *res*, por supuesto no algo real, sino solo conceptual. Si la idea del *ens* es la del «poseedor de ser», la idea de *res* es la del «poseedor de esencia», y ésta difiere de aquélla en virtud de una pura y simple distinción de razón, ya que son convertibles entre sí (el poseedor de ser y el poseedor de esencia no difieren realmente: en cada caso son un único y mismo poseedor).

Tampoco se entiende bien el total eclipse del *aliquid* en el artículo 1 de la cuestión 21 del escrito *De veritate.* En ese artículo se dice —tal cual quedó arriba consignado— que no son posibles nada más que dos formas de lo solo conceptual. («Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex»). La primera de esas dos formas, la negativa *(negatio),* es la que conviene a lo uno, justamente en tanto que lo uno es lo no dividido en sí. ¿Pero es lo uno lo único que añade algo negativo al ente? ¿No es la idea del *aliquid* —según consta en *De veritate,* q. 1, a. 1— la idea de todo ente en tanto que *no* es ninguno de los otros? Pero es el caso que el *aliquid,* aunque añade algo negativo al ente, no es tomado en consideración en el artículo 1 de la cuestión 21 de la misma obra, ni más ni menos que como si lo uno fuese lo único que añade al ente una cierta determinación conceptual negativa. No es que esto se afirme en ese artículo, mas tampoco se explica en él por qué se habla de lo uno y no también del *aliquid,* al referirse a la negación que se puede añadir al concepto del ente. Y asimismo queda sin explicar por qué razón, al hablar de la forma comparativa o relativa de lo solo conceptual que puede añadirse al ente, no se consideran nada más que lo verdadero y lo bueno, siendo así que el *aliquid,* además de ser negativo (en lo cual coincide con lo uno), es también comparativo o relativo (en lo cual su coincidencia con lo verdadero y lo bueno resulta innegable), por convenir a cada uno de los entes no en sí mismo, sino en referencia a los otros.

En el escrito *De natura generis,* cuya autenticidad aquinatense no es segura, los conceptos *res* y *aliquid* aparecen por efecto de una derivación idéntica, en lo más esencial, a la expuesta en *De veritate,* q. 1, a. 1. Por lo que toca al concepto *res,* son especialmente significativas las siguientes explicaciones:

«Si por lo mismo que se añade no queda expresado algún modo especial del ente (…), lo obtenido por esa adición al ente es convertible con él. Ahora bien, esto acontece de dos maneras, según que la adición se le haga al ente tomado en una forma absoluta —o bien, comparándolo con algo que tiene conveniencia con todo ente, como es el caso del alma. Cuando algo se añade al ente considerado en una forma absoluta, ese algo se toma afirmativamente o negativamente. Si se toma de una manera afirmativa, o bien dice la misma cosa poseedora del ser que es el acto del ente, o bien dice de dónde le viene a este

el ser. (…) Mas lo que permite que la cosa tenga ser es la indivisión, pues la división hace que la cosa pierda el ser. (…) *Uno* significa la indivisión que se equipara al ente»[394].

Res aparece así, juntamente con *unum,* cuando lo añadido al ente presupone que este es tomado de una manera absoluta, no comparativa o relativa. Y la diferencia entre estas dos propiedades de todo ente estriba en el carácter positivo de la adición hecha en la primera frente al carácter negativo con que se hace en la segunda la adición. —A su vez, *aliquid* forma con *verum* y *bonum* el grupo de los conceptos que se obtienen añadiéndole una determinación solo conceptual al ente cuando este es tomado en comparación o relación. Si ello ocurre de un modo negativo, obtenemos el concepto *aliquid.* En cambio, tanto el *verum* como el *bonum* presuponen una comparación con el alma, que es en cierto modo todas las cosas, y el *verum* añade al ente la conveniencia con el entendimiento, mientras que lo que al ente añade el *bonum* es la conveniencia con la voluntad. «Tomado de una manera negativa, *aliquid* da lugar a un cierto añadido al ente. Pues *aliquid* es lo mismo que otro qué, lo mismo que no-esto; pues todo ente es otro qué, de tal manera que lo que él es lo es él solo. Mas si lo que al ente se añade se sigue de este comparándolo con el alma, que en cierta manera es todo (pues hay en ella dos potencias, el entendimiento y la voluntad, la primera de las cuales puede conocer todo y la segunda amarlo), entonces se obtienen lo verdadero y lo bueno»[395].

Una inequívoca afirmación de los conceptos *res* y *aliquid* como propiedades del ente *(entis passiones)* es mantenida por Araujo con argumentos bien merecedores de una detenida atención. La tesis de Araujo sobre el concepto *res* tiene dos partes: la primera afirma que se trata de una auténtica *passio entis.* Y la segunda le atribuye el primer lugar entre todas las propiedades trascendentales. Veamos cómo argumenta la primera parte de su tesis: «La primera parte se prueba por la misma razón del Santo Doctor: porque es pasión del ente la que expresa algún modo especial que conviene de un modo universal a todo ente, pero que con el nombre de este no se expresa; o (lo que es lo mismo) añade a todo ente algo distinto de él de una manera solo conceptual; ahora bien, *res* expresa un modo que con el nombre de ente no se expresa y que conviene a todo ente; por tanto, es pasión de él. (…) Pues con el nombre de ente se expresa el orden al ser, dado que ente es lo que tiene ser, mientras que con el nombre de *res* se expresa la entidad por el modo de la quiddidad, que a todo ente conviene considerado de una manera absoluta, en sí[396]. —En confirmación de este argumento explica Araujo: «Porque *res* se añade de una manera conceptual al ente y se distingue de él, siendo, por tanto, una pasión suya. Es evidente la consecuencia de la definición a lo definido, pues hemos definido las pasiones del ente por su añadirse al ente de una manera solo conceptual y por decirse de él según equivalencia. Pues ocurre que algunas realidades se multiplican en la índole de realidades y no en la índole de ente: luego la índole de *res* y la de ente son distintas. (…) En efecto, las tres relaciones divinas admiten multiplicación en la índole de realidades, pues son tres, y sin embargo no la admiten en la índole de ente, ya que no son tres entes»[397].

La segunda parte de la tesis de Araujo acerca de la noción designada con el vocablo *res* trata de su prioridad respecto de las demás pasiones del ente. No la atenderemos ahora porque este asunto pertenece al apartado c), el último, de este § 3, y que es el del

orden de sucesión que las propiedades del ente guardan entre sí.

Pasemos, por tanto, a ver lo que Araujo mantiene acerca de la noción del *aliquid.* «*Algo* es de manera auténtica y propia una pasión del ente (…). Expresa, en efecto, un cierto modo universal convertible con el ente y añadido a él de una manera solo conceptual (…). Este nombre, *algo* (que se interpreta como *otro qué),* expresa la división de un ente respecto de los otros, división que el nombre 'ente' no explica. (…) El concepto de lo *uno* es el de una pasión del ente por significar la indivisión que a cualquier ente conviene en sí, pero *algo* significa la división que conviene a cualquier ente respecto de otro (…). Algo lleva consigo respecto del ente un modo universal distinto de lo uno, de la cosa, de lo verdadero y de lo bueno»[398].

El orden de sucesión que entre sí guardan las propiedades del ente en cuanto tal no presupone de una manera necesaria que en el pensamiento aquinatense estas propiedades resulten unas de otras. Todas ellas son, sin duda, determinaciones derivadas, pero todas también, sin ninguna excepción, se derivan, digámoslo así, de un mismo tronco, la noción del ente en cuanto ente, respecto del cual se comportan como distintas ramas conceptuales. Ello no impide que en algunos textos unas propiedades del ente aparezcan como más próximas a su común supuesto y, por ello mismo, como condiciones de las más alejadas de esa base. También puede ocurrir que el orden de sucesión no quede justificado de ese modo, sino que se limite a ser el orden según el cual las propiedades del ente son nombradas *de facto.* Justo es eso lo que acontece en *De verit.,* q. 1, a. 1.

Ya en un escrito anterior, en el curso de un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, santo Tomás explica, al menos, por qué entre los conceptos de lo uno, lo verdadero y lo bueno, es el de lo uno el más próximo al ente; pero no dice nada que argumente el orden de sucesión entre los otros dos conceptos mencionados. «Lo bueno, lo verdadero y lo uno añaden al ente no alguna naturaleza, sino algún concepto; pero lo uno añade el concepto de la indivisión, y por ello es el más próximo al ente, pues añade solo negación; en cambio, lo verdadero y lo bueno añaden una cierta relación, lo bueno la relación al fin, y lo verdadero la relación a la forma ejemplar, porque algo se dice verdadero por imitar al ejemplar divino o por relación a la potencia cognoscitiva»[399].

En un lugar de la cuestión disputada *De veritate,* bastante lejos del ya aducido en este mismo apartado c), y acerca de si lo bueno precede conceptualmente a lo verdadero, se proponen dos respuestas distintas según que lo considerado sean las perfecciones de una y otra propiedad o bien lo perfectible por ellas. En la primera de estas dos perspectivas, la respuesta no solo habla de lo bueno y de lo verdadero, sino también de lo uno, declarándolo conceptualmente previo a las otras dos propiedades en cuestión. «El orden entre algunas perfecciones puede atenderse de dos maneras, o según las mismas perfecciones, o según los respectivos perfectibles. Considerando lo verdadero y lo bueno en sí mismos [en tanto que perfecciones], lo verdadero precede conceptualmente a lo bueno por ser perfectivo de algo según la índole de la especie; en cambio, lo bueno es perfectivo de algo no solo según la índole de la especie, sino según el ser que en realidad tiene. Y de esta suerte el concepto de lo bueno tiene más contenido que el concepto de lo verdadero y le añade algo; y así lo bueno presupone lo verdadero, mas lo verdadero

presupone lo uno, como quiera que lo verdadero requiere la aprehensión intelectiva: pues todo es inteligible en tanto que es uno, pues quien no entiende lo uno no entiende nada, según dice el Filósofo en el IV de sus libros metafísicos»[400].

Según estas explicaciones, las tres propiedades del ente de las cuales se ocupan, aunque coinciden en ser ramificaciones del ente en cuanto tal, guardan entre sí el orden de sucesión que va de lo condicionante y presupuesto a lo condicionado y derivado. La razón aducida en favor de la prioridad de lo verdadero respecto de lo bueno es que lo bueno tiene más contenido que lo verdadero, o sea, que la comprehensión de aquél excede a la de este, ya que le añade algo conceptualmente no incluido en la idea de lo verdadero. Pero importa advertir que la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión no puede tener aquí vigencia, pues los conceptos de lo bueno y de lo verdadero, así como el de lo uno (cuya comprehensión es, a su vez, menor que la de lo verdadero) son nociones trascendentales, de tal manera que todas son coincidentes en su dimensión extensional (irrestrictamente ilimitada).

En la consideración de lo bueno y lo verdadero no en sí mismos *(secundum se),* sino según lo perfeccionable por cada una de estas dos propiedades, lo bueno antecede a lo verdadero. Veamos la explicación tal como aparece en *De verit.,* q. 21, a. 3: «Si el orden entre lo verdadero y lo bueno se atiende en función de las realidades a las cuales pueden perfeccionar, entonces lo bueno es naturalmente anterior a lo verdadero, y ello por dos razones. En *primer lugar,* porque la perfección que el bien implica se extiende a más entes que la de lo verdadero. Pues solo son perfectibles por lo verdadero los entes capaces de percibir en sí mismos algún ente o de tenerlo en sí mismos según su concepto y no según el ser que en sí posee, y en ese caso están solo las realidades que reciben algo inmaterialmente y son cognoscitivas, pues la entidad específica de la piedra no está en el alma según el ser que en la piedra tiene. Pero son perfectibles por lo bueno las realidades que reciben algo según el ser material, ya que la índole de lo bueno consiste en ser perfectivo tanto según la entidad específica cuanto según el ser (…). Y así todos los entes tienden a lo bueno, mientras que no todos conocen lo verdadero. […] En *segundo lugar,* porque las realidades perfectibles por lo bueno y por lo verdadero, antes que por lo verdadero son perfeccionadas por lo bueno en tanto que participan en el ser, y lo verdadero las perfecciona por cuanto conocen algo. Ahora bien, el conocimiento es posterior al ser, y en función de las realidades perfectibles lo bueno antecede a lo verdadero»[401].

La prioridad *natural* de lo bueno respecto de lo verdadero no se opone contradictoriamente a la prioridad *conceptual* de lo verdadero respecto de lo bueno, ya que son prioridades de muy diverso sentido. Desde el punto de vista más estrictamente propio de la lógica de los conceptos metafísicos —en este caso, de los conceptos trascendentales— la prioridad que sobre todo importa es la conceptual, no la natural. La primera atañe a la comprehensión —en el pasaje consignado— de los conceptos de lo verdadero y de lo bueno, mas no sería lícito decir que la segunda concierne a la extensión de esos mismos conceptos, ya que afecta a otra extensión bien distinta: la de la cantidad de realidades que pueden ser perfeccionadas respectivamente por lo verdadero y por lo

bueno. Todo ente es inteligible, mas no por todos los entes, sino por los capaces de entender. O lo que es lo mismo: no hay ningún ente que no pueda ser entendido, pero los hay desprovistos de la facultad intelectiva. En cambio, lo bueno es «lo que apetecen todos», aunque no todos apetezcan la misma clase de bienes y aunque el apetecer no sea siempre del mismo tipo, limitándose en no pocas ocasiones a una mera tendencia o inclinación natural no objetivada de un modo cognoscitivo.

Así, pues, no es que haya más entes buenos que entes verdaderos, sino que los beneficiarios de la bondad trascendental son más numerosos que los de la verdad trascendental. Todo lo cual presupone indudablemente un pluralismo ontológico, incompatible con una necesaria inexistencia de todo cuanto no sea el puro Ser absoluto. La lógica de los conceptos metafísicos *verum* y *bonum* enraíza en un pluralismo que no es ninguna exigencia enteramente incondicionada, sino un *factum,* cuya *posibilidad* se halla, no obstante, esencialmente exigida por la ilimitada capacidad que el Ser absoluto tiene de dar ser, sin que Él pierda nada del suyo. Y a su vez todo esto confiere una peculiar relevancia al concepto *aliquid,* no bastante atendida en los textos aquinatenses, por más que de un modo implícito esté presente en ellos, y siempre supuesta por la irrestricta universalidad del concepto del ente, y por la de todas las propiedades que a todo ente convienen. (Aunque Dios no hubiese creado ningún ente, Él mismo sería un *aliud quid* respecto de cada uno de los que puede crear).

Por otro lado, y como ya arriba se anunció, en la segunda parte de la tesis de Araujo sobre el concepto *res,* se mantiene la prioridad de este concepto respecto de todos los demás que son también significativos de propiedades del ente en cuanto ente. Mas Araujo no se limita a argumentar esta prioridad de la idea expresada por el vocablo *res,* pues inmediatamente después de ello expone y razona el orden según el cual van sucediéndose todas las otras propiedades trascendentales, aunque sin expresar el que entre sí guardan el *verum* y el *bonum: «*De estas pasiones la primera es la que conviene al ente de un modo afirmativo y absoluto, en sí mismo, sin considerar la relación a otro, y tal es la pasión *res* (…). La premisa mayor se hace patente, porque entre las varias determinaciones que convienen a algo de un modo absoluto, ya positiva, ya negativamente, o bien por comparación a lo que le es extrínseco, lo que se dice de ese algo de una manera absoluta, y por afirmación, le conviene antes que lo que de él se dice de una manera absoluta y por negación, pues la afirmación precede a la negación, y tanto lo uno como lo otro anteceden a lo que de un sujeto se dice por relación a lo que le es extrínseco, dado que la relación consigo mismo es anterior a la relación con otro»[402].

§ 4. LA INTERPRETACIÓN KANTIANA DE LAS PROPIEDADES DEL ENTE

La doctrina del Aquinate acerca de las propiedades del ente en tanto que ente ha sido objeto entre los escolásticos, e incluso entre los tomistas, de algunas discrepancias que no atañen al fondo ni al esquema global de la teoría, sino tan solo a determinados aspectos y puntualizaciones de ella. Tales discrepancias tienen cierto interés para la lógica de los

conceptos metafísicos y, de una manera más concreta, para la lógica de las propiedades del ente en cuanto tal, pero no llegan a constituir interpretaciones radicalmente incompatibles con el sistema expuesto en el § 3 de este mismo Capítulo. Dentro del Capítulo VIII las discrepancias en cuestión serán consideradas, en la medida en que ello resulte oportuno, al analizar por separado cada una de las propiedades trascendentales según su máximo repertorio. Ahora, en cambio, se trata de examinar la doctrina más radicalmente incompatible con la integridad del pensamiento aquinatense —y, en general, escolástico— sobre los conceptos trascendentales, derivados de la noción del ente en cuanto tal. Y esa doctrina no es otra que la interpretación kantiana de las nociones de lo uno, lo verdadero y lo bueno como conceptos puros de la facultad intelectiva humana.

«En la filosofía trascendental de los antiguos —afirma Kant— hay aún un capítulo donde se contienen conceptos puros del entendimiento, los cuales, si bien no se cuentan entre las categorías, según los antiguos debieran valer, no obstante, como conceptos apriorísticos de objetos, con lo que se aumentaría, sin embargo, el número de las categorías, cosa imposible. Estos conceptos los enumera la proposición, tan citada entre los escolásticos, *quodlibet ens est unum, verum, bonum*»[403].

La idea que Kant se hace de lo que él llama la filosofía trascendental de los antiguos no concuerda en manera alguna con lo que realmente es esta filosofía. Los conceptos puros, también calificados de apriorísticos ya que según Kant se contienen en uno de los sectores de la filosofía trascendental de los antiguos, no están presentes en ninguna parte de ella. Así es menester reconocerlo, eliminando toda posible tergiversación, si por conceptos puros o apriorísticos se entienden los que Kant califica de ese modo. Dentro de la filosofía donde se encuadra la proposición «quodlibet ens est unum, bonum, verum» no hay ningún lugar para conceptos enteramente extraños en su génesis a todo tipo de conocimiento sensorial, ni, en consecuencia, tampoco para proposiciones enteramente apriorísticas.

En el caso de las proposiciones admite Kant la distinción de lo *a priori* y lo puro, ya que afirma que entre las proposiciones apriorísticas hay unas que son puras —*i.e.,* puramente apriorísticas— y otras que no lo son. «De los conocimientos *a priori* —leo en el primer apartado de la Introducción de la *Crítica de la razón pura*— se llaman puros aquellos a los que nada empírico les está entremezclado. Así, por ejemplo, la proposición ‘todo cambio tiene una causa’ es a priori, pero no pura, porque el concepto del cambio es de tal índole que solo de la experiencia puede ser extraído»[404].

Pero en el caso de los conceptos Kant no admite la distinción entre lo apriorístico y lo puro. Todo concepto apriorístico es puro, y todo concepto puro es apriorístico. De esta suerte, en el primero de los textos kantianos aquí tenidos en cuenta se habla indistintamente de *puros* conceptos del entendimiento *(reine Verstandesbegriffe)* y de conceptos *apriorísticos* de objetos *(Begriffe a priori von Gegenstände),* tomando las respectivas expresiones como mutuamente sinonímicas. —No cabe, por tanto, que la doctrina escolástica de los conceptos trascendentales quede adulterada en mayor grado que el asignable a Kant por su interpretación de los conceptos de lo uno, lo verdadero y lo bueno, como también del ente, atribuyéndoles la índole de puros o apriorísticos, es

decir, un carácter que la teoría escolástica niega inequívocamente a todo concepto, tal como ya quedó arriba señalado. Y la misma proposición —*quodlibet ens est unum, verum, bonum*— queda gravemente adulterada cuando Kant dice de ella: «Por lo que mira a los resultados (que suministraron proposiciones manifiestamente tautológicas), el uso de ese principio fue sumamente pobre, de tal manera que en tiempos modernos el principio fue habitualmente establecido también en la metafísica, pero casi nada más que a título honorífico»[405].

No nos dice Kant cuáles son en concreto esas tautologías originadas por el paupérrimo uso que, según él, hicieron los escolásticos del principio que atribuye a todo ente el ser uno, verdadero y bueno. Por consiguiente, no podemos saber si las proposiciones calificadas por Kant de tautológicas merecen, o no, ser llamadas así, o bien si algunas lo merecen y otras no. Y tampoco saldríamos de dudas atendiendo a la forma en que algunos pensadores racionalistas —los tenidos por Kant en cuenta, pues no cabe otra cosa— hicieron uso efectivo del principio en cuestión, porque ese modo de usarlo no es, desde luego, el de los escolásticos tan vagamente —no cabe más— aludidos por el autor de la *Crítica de la razón pura.* Ahora bien, el tratamiento kantiano de la cuestión va más allá de la arbitrariedad cuando los datos concretos que debieran haber sido señalados quedan sustituidos por una pura elucubración sobre el origen del principio escolástico y sobre la larga vida que en el pensar filosófico mantuvo este principio:

«Sin embargo, un pensamiento que tanto tiempo se ha mantenido, siempre merece, por muy vacío que parezca ser, una investigación de su origen, y da derecho a hacer la conjetura de que tenga su base en alguna regla del entendimiento, solo que falsamente interpretada, como a menudo acontece. Esos supuestos predicados trascendentales de las *cosas* no son más que exigencias y criterios lógicos de todo *conocimiento* de las *cosas* en general, al cual fundamenta en las categorías de la cantidad, a saber, la *unidad,* la *pluralidad* y la *totalidad* (…)»[406].

En principio, la distinción kantiana entre las cosas y el conocimiento de ellas es perfectamente lícita, suponiendo que al hacer esta distinción no se entienda por cosas las cosas mismas en sí, declaradas por Kant incognoscibles. Se trataría, por tanto, de la distinción entre los objetos meramente fenoménicos de nuestro conocimiento, por una parte, y, por la otra, nuestro conocimiento de esos mismos objetos meramente fenoménicos. Mas entonces la distinción no podría ser tan tajante como Kant la establece, ya que habría de consistir en la distinción entre unos fenómenos cognoscibles, pero no cognoscitivos, y otros cognoscitivos y también cognoscibles, pues ningún acto de conocimiento es una incognoscible cosa en sí. En suma: la cognoscibilidad sería un predicado común a las cosas (fenoménicas, no en sí) y al conocimiento de ellas. Lo cual, evidentemente, no es lo que dice Kant, como tampoco es lo que los «escolásticos» afirman cuando atribuyen la cognoscibilidad (la verdad en acepción trascendental) a todo ente, sin ninguna clase de excepción y sin reducir la entidad a pura y simple fenomenidad intelectivamente aprehensible.

Pues bien, tras haberse referido a las categorías de la cantidad —a saber, la unidad, la pluralidad y la totalidad— como fundamento de las exigencias y criterios lógicos del

conocimientos de las cosas, hace Kant una salvedad explicativa no menos artificiosa que lo que trata de aclarar con ella: «solo que éstas [las categorías de la cantidad], que habrían de ser tomadas como propiamente materiales, en tanto que pertinentes a la posibilidad de las cosas mismas, de hecho las usaron [los escolásticos] en significación formal, como pertinentes a las exigencias lógicas respecto de todo conocimiento, y, sin embargo, por descuido hacían de estos criterios del pensamiento propiedades de las cosas en sí mismas»[407].

La enrevesada acusación que de esta suerte hace Kant a los escolásticos no les imputa, como a primera vista pudiera parecer, un descuido, aunque grave, sino dos graves descuidos. El expresamente mencionado por Kant consistió, según hemos podido ver, en hacer de unos criterios lógicos del pensamiento —las categorías de la cantidad— propiedades de las cosas en sí mismas, sin reparar en la contradicción en que así venían a incurrir. Pero antes habrían incurrido, también descuidadamente (aunque Kant no lo diga de una manera explícita) en otra contradicción no menos reprobable: la que esos mismos escolásticos cometieron al usar de hecho *(in der Tat)* —así lo dice Kant bien a las claras— en significación formal, como pertinente a las exigencias lógicas de todo conocimiento lo que debería haber sido tomado por ellos en significación propiamente material, como pertinente a la posibilidad de las cosas mismas. —Ahora bien, es natural preguntarse cómo pudieron los escolásticos llegar a ser tan gravemente inconscientes que no cayeran en la cuenta de haber cometido esas dos evidentes contradicciones, a la vez inversas y mutuamente complementarias. Y tan natural como formularse esta pregunta es responderla sosteniendo que Kant, para dejar a salvo su enseñanza acerca del número de las categorías, se vio constreñido a dar una explicación forzada de la teoría escolástica según la cual todo ente es uno, verdadero y bueno.

Lo forzado de esta notable explicación kantiana de la «filosofía trascendental de los antiguos» se pone también de manifiesto cuando se considera cómo trata Kant de absorber los conceptos de lo uno, lo verdadero y lo bueno en las categorías de la cantidad: respectivamente, la unidad, la pluralidad y la totalidad. «En todo conocimiento de un objeto hay *unidad* del concepto, la cual puede llamarse *unidad cualitativa,* por cuanto en ella es pensada tan solo la unidad de la composición de lo múltiple del conocimiento, como, *v.gr.,* la unidad del tema en un espectáculo teatral, la de una conversación, la de una fábula. En segundo lugar, *verdad,* atendiendo a las consecuencias. Mientras más numerosas sean las consecuencias verdaderas de un concepto dado, tanto más numerosas son las señales de su realidad objetiva. A esto cabría llamarlo la *pluralidad cualitativa* de las notas que pertenecen a un concepto como un fundamento común (en él no son pensadas como magnitudes). Por último, en tercer lugar, la *perfección,* la cual consiste en que la pluralidad reconduce conjuntamente a la unidad del concepto y concuerda por completo con este y no con otro, pudiendo dársele el nombre de *integridad cualitativa* (totalidad)»[408].

Aunque referido solamente a los conceptos, no a las cosas mismas, este encuadramiento de lo uno, lo verdadero y lo bueno en las categorías de la cantidad no puede dejar de resultar sobremanera extraño, incluso reconociendo los aciertos parciales

que hay en ello. Para todo concepto es necesaria esa unidad cualitativa de la que habla Kant y que consiste en la unidad de la composición de lo múltiple del conocimiento. Pues ninguno de los conceptos (humanos) es simple. La unidad que se les debe atribuir no es otra cosa que la «unidad de composición», la cual conviene al más simple de todos nuestros conceptos, el del ente mismo en cuanto tal, necesariamente articulado por las nociones de la esencia y del acto de ser, ninguna de las cuales es verdaderamente simple por implicar, en nuestro modo de concebir, cada una de ellas a la otra[409].

Mas de la exigencia, para todo concepto (humano), de tener como única forma de unidad la llamada unidad de composición, no se sigue que a cualquier otro ente le convenga otro tanto. A Dios, no a nuestro concepto de Él, le conviene de un modo necesario la unidad de simplicidad; y lo mismo debe decirse del concepto que de sí mismo tiene Dios. Así, pues, la unidad que conviene a todo ente —y, por tanto, también a todo concepto— es la indivisión de su entidad[410], es decir, un no-estar en sí mismo dividido, ya sea según la forma de la unidad de simplicidad, ya según la forma de la unidad de composición, porque el estar compuesto no es hallarse dividido contra sí, y no lo es en ningún concepto de algo real, ni en ningún auténtico ente, justo de tal manera que por no serlo en ningún auténtico ente no lo es tampoco en ningún concepto de algo real[411].

Especial atención merece el hecho de que a una de las categorías de la cantidad la llame Kant unidad cualitativa *(qualitative Einheit).* Tal forma de unidad es, ciertamente posible, y no consiste en que el concepto tenga una única cualidad, sino en que las varias contenidas en él como notas de su comprehensión o sentido se mantengan unidas, juntas, constituyendo así en cada caso un solo y mismo concepto. Mas entonces resulta que esa unidad es la recíproca indivisión de las cualidades que en cada concepto se contienen, y, en tanto que indivisión es algo formalmente negativo, *i.e.,* una negación y, por lo mismo, una de las tres categorías (realidad, negación y limitación) de la cualidad, no de la cantidad.

A su vez, la sustitución kantiana de la verdad trascendental de los escolásticos por la pluralidad —tomada ésta como una de las tres categorías de la cantidad— no resulta convincente en modo alguno. Que un conocimiento tenga tantos más signos de su verdad objetiva, es decir, de su buen ajuste al objeto correspondiente, cuanto más abundante sea la pluralidad de las consecuencias objetivamente verdaderas que de él se desprenden, no es algo que constituya una verdad objetiva.

A ello se debe añadir que la verdad trascendental de los escolásticos, además de no ser una propiedad solamente posible en la esfera de los conocimientos, es necesariamente previa a esa verdad objetiva de la que Kant habla, ya que no cabe que un conocimiento sea concordante o congruente con el objeto al que se refiere si en sí mismo ese objeto no es cognoscible; y tampoco se ha de pasar por alto que la cognoscibilidad es constitutivamente relacional o relativa, no algo cuantitativo según el modo de la pluralidad, ni según las otras dos categorías que Kant discierne en el ámbito propio de la cantidad. —E incluso la propia verdad objetiva, la del conocimiento concordante con el objeto al que apunta, es también una propiedad relacional o relativa de ese conocimiento,

aunque esencialmente diferente de la cognoscibilidad que a todo conocimiento le conviene a su vez[412].

Por último, la bondad del conocimiento, que habría de sustituir a la atribuible a todo ente en cuanto ente, queda descrita por Kant como perfección, como integridad cualitativa y como totalidad. En rigor, la perfección propia del conocimiento no se opone en sentido alguno a la bondad trascendental, ni tiene por qué sustituirla, pues no es otra cosa el modo según el cual participa de ella el conocimiento en su peculiaridad, sin dejar de tener por ello el carácter de un ente o, mejor dicho, justo por tener ese carácter. Todo ente, en efecto, es un poseedor de ser, y el ser es siempre —en todos los casos— actualidad, perfección, aunque no en todos los casos del mismo modo y sin posibles grados de intensidad. La perfección del conocimiento puede, efectivamente, ser inferior a la de su objeto, y así acontece, sin duda, en el humano conocimiento de Dios[413], o superior a ella, tal como ocurre en el conocimiento humano de todo cuanto tiene menos ser que el que es propio del hombre.

La segunda de las descripciones kantianas de la bondad del conocimiento, a saber, la «integridad cualitativa» *(qualitative Vollständigkeit)* hace juego con la «unidad cuantitativa» propia, según Kant, de la unidad del concepto, en tanto que este se compone de notas o cualidades que no se excluyen entre sí. La integridad cualitativa es perfección por cuanto hace que la pluralidad de las cualidades enlazadas en un concepto determinen a éste, y no a otro, por completo; de ahí que Kant la denomine también totalidad *(Totalität),* ajustándose de esta forma a la tercera de las categorías de la cantidad establecidas por él.

Lo que no parece fácil de explicar es la razón de que en el tratamiento kantiano de la bondad o perfección del conocimiento no aparezca por ningún lado la noción de la apetibilidad. Todo lo perfecto es, en cuanto perfecto, algo apetecible, algo aprobable y, como tal, merecedor de ser querido, hasta en el caso de encontrarse ya dado en quien lo quiere. Pero la apetibilidad, lo mismo que la cognoscibilidad, es algo relacional o relativo, por lo cual habría debido Kant inscribirla en alguna de las categorías de la relación, cosa nada factible cuando estas categorías no son para el propio Kant otras que las que él llama «de inferencia y subsistencia», «de causalidad y dependencia» y «de acción recíproca», en ninguna de las cuales tiene un buen acomodo la apetibilidad, como tampoco la cognoscibilidad la tiene.

Todo el empeño de Kant en este asunto es dejar bien establecido que el número de las categorías no necesita, ni puede, ser acrecentado en modo alguno. Y para ello elimina de las propiedades trascendentales que son la unidad, la verdad y la bondad, toda referencia a objetos, explicándolas solo como reglas, enteramente universales, de la concordancia del conocimiento consigo mismo. «La tabla trascendental de las categorías no tiene ninguna necesidad de completarse, como si algo le faltara, con los conceptos de la unidad, la verdad y la perfección, sino que excluyendo enteramente su referencia a objetos, el proceder con ellos se reduce a las reglas lógicas universales de la coincidencia del conocimiento consigo mismo»[414].

Indudablemente, Kant es fiel a sí mismo en su interpretación de los trascendentales de

la Escuela; pero no hace justicia a la aptitud del entendimiento humano para abrirse, con irrestricta libertad, a todo ente, en la noción de lo que tiene ser y en las de las propiedades que de él se derivan en calidad de aspectos de su misma entidad.

---

[316] «τῷ ὄντι ᾗ ὂν ἔστι τινὰ ἴδια», *Met.,* 1004 b 15-16.

[317] «Ἴδιον δ'ἐσὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ'ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος», *Top.,* I, 5, 102 a 18.

[318] *Met.,* 1003 a 21-22. El texto fue ya citado, en nota a pie de página, dentro del § 2 del Capítulo I.

[319] Según el texto, ya citado, de *Top.,* 102 a 18.

[320] Acerca de la diferencia entre la comprehensión implícita y la explícita, vid. § 1 del Capítulo IV.

[321] Aunque las propiedades trascendentales difieren de su común raíz originaria, y también entre sí, de una manera solo conceptual, los conceptos de todas ellas coinciden en referirse a todos los entes reales y ninguna a ningún objeto desprovisto de valor transobjetual. Sobre lo último será preciso insistir con ocasión de la tesis *mathematica non sunt bona.* Vid. Capítulo VII, § 5.

[322] Capítulo I, § 2.

[323] «ἐπεὶ δ᾽ ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος», *Met.,* 1060 b 31-32.

[324] «Quoniam autem philosophi est scientia entis inquantum ens, universaliter et non secundum partem», trad. de G. de Moerbecke, *ad loc.*

[325] «Quia vero scientia non solum debet speculari subiectum, sed etiam subiecto per se accidentia: ideo dicit primo quod est quaedam scientia, quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum, et speculatur 'ea quae insunt enti per se', id est per se accidentia», *In Met.,* n. 529.

[326] Otros pensadores se han ocupado también del mismo asunto, pero aquí podemos limitarnos al autor del muy documentado y denso estudio *Medieval Philosophy and the Trascendentals. The Case of Thomas Aquinas,* ya mencionado en el § 4 del Capítulo V.

[327] «A *per se* accident is outside the essence of the subject and adds something to it. But a relation of this kind becomes problematic at the metaphysical level. Nothing can be added to being that is extrinsic to being. The problem therefore is wheter Thomas, through the notion of '*per se* accidens of being', imports a model of science, which is oriented to the categorial order, to the science of being in general. In this science, the relation of a trascendental property to being cannot adequately be expressed in terms of a *per se* accident», *Op. cit.,* pp. 142-143.

[328] «Thomas recognizes that risible is convertible with man, but nevertheless adds to man a nature that is outside the essence of man. The good, however if it has to maintain its transcendental character, cannot add anything to being in this. Thomas implicitly recognizes here that the model of the *per se accidens* is inappropiate to conceive the relation of the other trascendentals to being. This notion cannot simply be introduced into the science of being; at least it must be reinterpreted metaphysically. It is worth noting that Thomas himself displays a certain reticence with respect to the phrase *per se accidentia entis.* Its use remains restricted to the books III and IV of his commentary on the *Metaphysics*. Only in one other place —*Summa contra Gentiles,* I, 50— does the use the same expression and in this text he is referring explicitly to *Metaphysics* IV», *Op. cit.,* p. 145.

[329] «εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα», *Met.,* 1003 b 22-25.

[330] «Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes. Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quae sunt nomina penitus synonimi», *In Met.,* n. 549.

[331] «εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ᾽ ἐστίν, ἀντιστρέφει γε: τό τε γὰρ ἓν καὶ ὄν πως, τό τε ὂν ἕν», *Met.,* 1061 a 17-18.

[332] «Si enim dicatur quod ens et unum non sunt idem, sed differunt ratione secundum quod unum addit indivisibilitatem supra ens, tamen manifestum est quod ad invicem convertuntur, quia omne unum est aliqualiter ens, et omne ens est aliqualiter unum», *In Met.,* n. 2199.

[333] «Risibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam super hominem, quae est praeter essentiam hominis; sic autem nihil potest addi super ens», *De Verit.,* q. 21, a. 1, ad 10.

[334] «Non habet ens passiones positivas ab ipso in re distinctas. (…) ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas. Haec est sententia D. Thomae (…), qui recte advertit sermonem esse de ente in quantum est; nam in quantum tale ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas, quia tale ens ut sic potest esse extra essentiam alicuius entis; et ideo nulla proprietas vel passio potest esse realis, quin in ea essentialiter includatur ens», *Disp. met.,* disp. III, sect. 1ª, n. 8.

[335] «Quid addunt de formali passiones entis. (…) haec attributa entis de formali addunt vel negationem vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis. Hanc conclusionem iudicasse mihi videtur Arist. IV *Metaph.*, c. 2, simul dicens ens et unum eamdem dicere naturam, et nihilominus non idem formaliter significare», *Ibidem,* n. 11.

[336] «(…) ad rationem passionis verae non semper requiritur quod vere emanet a suo subiecto et, per consequens, neque quod ab illo realiter distinguatur. Sed satis quod ex modo significandi dicant expresse aliquem modum secundum rationem super additum quem ipsum subiectum expresse et formaliter non importet», *In univ. Arist. Metaph.,* Lib. 4, q. 4, a. 1.

[337] «In a posthumously publishes, Étienne Gilson observes that the transcendentals are convertible with being, not however with being as such but with being *as known.* The other transcendentals are given only in knowledge; for being itself they are superfluous. This observation has an element of truth, insofar as the *differences* between the transcendentals are concerned. Transcendentals are really identical with being, but are non convertible with respect to their concepts. Their differences do not lie in the ontological order, but in the cognitive order. Only in the relationship of being to the knowing subject is being differentiated and made explicit in a plurality of transcendental determinations», *Op. cit.,* pp. 145-146.

[338] «… ils sont convertibles avec l'être, mais ils ne sont pas l'être en tant que tel. Chacun d'eux signifie l'être en tan qu'un, ou vrai, ou bon, ou beau. On ne peut donc les concevoir sans l'être, mais ne peut-on concevoir l'être sans eux? On ne peut le concevoir d'ancune manière sans mettre en ils sont convertibles avec l'être, mais ils ne sont pas l'être en tant que tel. Chacun d'eux signifie l'être en tan qu'un, ou vrai, ou bon, ou beau. On ne peut donc les concevoir sans l'être, mais ne peut-on concevoir l'être sans eux? On ne peut le concevoir d'ancune manière sans mettre en cause l'un, le vrai et le reste, mais c'est qu'alors il ne s'agit plus de l'être, mais de l'être en tant que connu», cf. *Constantes philosophiques de l'être,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1983, p. 115.

[339] «Hablando con propiedad —afirma Suárez con nítida exactitud— para que un atributo se distinga de su sujeto real únicamente con distinción de razón, debe ser un atributo real» («Si proprie loquamur, ut attributum sit sola ratione distinctum a reali subiecto, oportet quod sit attributum reale», *loc. cit.,* n. 6).

[340] «Les trascendentaux ne sont donc pas des accidents de l'être, mais le seul fait de les prédiquer de l'être crée l'illusion qu'ils s'y ajoutent comme s'ils en étaient des accidents (…). Le trascendental dont est ici question n'est pas celui de l'idéalisme critique kantien (…); fondé dans l'être, hors duquel il n'est rien, c'est seulement dans la connaissance que le trascendental est donné», *Op. cit.,* pp. 116-117.

[341] «La métaphysique ne peut pas faire abstraction du métaphysicien et c'est seulement à partir de lui et de sa connaissance qu'elle est possible», *Op. cit.,* p. 120.

[342] Todo aspecto lo es de la totalidad de algo uno y lo mismo, aunque la expresa de una manera parcial. Ninguno es, por tanto, el único según el cual conocemos lo que mediante él se nos hace presente, si bien las diferencias entre ellos no son reales, sino pura y simplemente objetuales, lo mismo que las de cada uno con aquello de lo que verdaderamente es un aspecto.

[343] «τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι», *Eth. Nichom.,* 1096 a 23-24.

[344] «Bonum autem sicut et ens, cum convertatur cum eo, invenitur in quolibet praedicamento», *In Met.,* n. 84.

[345] *Met.,* 1096 a 24.

[346] «Bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia», cf. también *In Met.,* n. 84.

[347] « ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι ἀληθές: τὸ δ᾽ οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος», *Met.,* 1017 a 31-35.

[348] «οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν (...) ἀλλ᾽ ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ᾽ ἐν διανοίᾳ», *Met.,* 1027 b 25-28.

[349] «Verum et falsum non sunt in rebus (…), sed sunt tantum in mente, idest in intellectu. Intellectus autem habet duas operationes, quarum una vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format simplices conceptiones rerum intelligendo quod quid est uniuscuiusque rei. Alia eius operatio est per quam componit et dividit. Verum autem et falsum, etsi sunt in mente, non tamen sunt circa illam operationem mentis, qua intellectus format simplices conceptiones, et quod quid est rerum», *In Met.,* n. 1231-1233.

[350] «Es ist ein platonischer Dialog, in dem das Wort zu lesen steht: die Wahrheit sei 'das Edelste [aristón] in den seienden Dingen'», en *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Mittelalters*, Im Kösel-Verlag zu München, 1957, p. 14.

[351] «Und Platon ist es, der diesen Gedanken von der Wahrheit der Dinge, man wird nicht sagen dürfen, erdacht hat, denn nicht nur dem Parmenides, auch dem Pythagoras scheint er nicht fremd zu sein, Pythagoras jedoch ist seinerseits der Erbe uralter Traditionen; aber Platon hat diesen Gedanken für viele Jahrhunderte zu gültiger Form geprägt und ihn als der unveräusserlichen Mitgift menschlicher Überlieferung eingehörig erkannt und bestätigt», *Ibidem.*

[352] Por ejemplo, en la locución «κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν», cf. H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmansche Verlagsbrechhandlung, Berlin, 1954, p. 221, línea 27.

[353] «τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν», *Repub.,* VII, 532 c.

[354] «ὥσπερ τότε τοῦ σαφεστάτου ἐν σώματι πρὸς τὴν τοῦ φανοτάτου ἐν τῷ σωματοειδεῖ τε καὶ ὁρατῷ τόπῳ», *Repub.,* VII, 532 c-d.

[355] «Cetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt», *De vera religione,* Cap. 36, Verbum Dei ipsa est Veritas *(Obras de san Agustín,* tomo IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, p. 152).

[356] Así, pocas líneas después de las citadas, leemos: «Vera quoniam in tantum sunt, in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt», *Ibidem.*

[357] «ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας», *Met.,* 993 b 30-31.

[358] «(…) Esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente, ut dicitur in Sexto huius», *In Met.,* n. 298.

[359] La cuestión queda recogida por Boecio en estos términos: «Postulas a me ut ex hebdomadibus nostris, eius quaestionis obscuritatem quae continet modum quo substantiae in eo quod sunt, bonae sunt, cum non sint substantiali bona, digeram et paulo evidentiam monstrem», *De hebdomadibus*, ed. Migne, PL 64, 1311 A.

[360] «Dicitur enim, quod substantiae creatae, inquantum sunt, bona sunt; cum tamen dicatur, quod substantiae creatae non sunt substantialia bona, sed hoc dicitur solius Dei proprium esse», *In Librum Boetii de hebdomadibus expositio,* lect. 1, n. 7.

[361] «Illae propositiones sunt maxime notae, quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum», *Op. cit.,* lect. 2, n. 20.

[362] Se ha de pensar, por tanto, que cuando santo Tomás atribuye al ente, lo uno y lo bueno el carácter de términos máximamente comunes no pretende agotar el repertorio de los términos a los que puede atribuirse este carácter.

[363] «… primum enim bonum quoniam est, in eo quod est, bonum est; secundum vero bonum quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est. Sed, ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum (…), ut recte dicatur, in eo quod est, esse bonum (…); tunc enim, in eo quod essent, non essent bona, si a primo bono minime defluxissent», *De hebdomadibus*, ed. Migne, PL 64, 1313 A.

[364] «Primum enim bonum, scilicet Deus, in eo quod est, bonum est, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed

secundum bonum, quod est creatum, est bonum secundum quod fluxit a primo bono, quod est per essentiam bonum. (…) Sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono», *Op. cit.,* lect. 4, n. 62.

[365] «Non est aliquid existentium quod non participet pulchro et bono», *De divinis nominibus,* traducción latina de J. Saracenus, c. 4, 7, citado por J. Aertsen, *Op. cit.,* pp. 425-426.

[366] «Nihil enim existentium est non participans uno», *Op. cit.,* c. 13, 2, también cit. por J. Aertsen, *Ibidem.*

[367] «… bonum ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem», cit. por la versión latina del texto del Aeropagita que se incluye en la edición de la obra de santo Tomás: *In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio,* Marietti, Torino, 1950, p. 85, donde también aparece el texto griego: «οὐσιῶδες ἀγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα».

[368] «Quod est enim omnino expers boni, neque existens est neque in existentibus», cit. asimismo por la mencionada edición de Marietti, p. 174, con la inclusión del texto griego: «Τὸ γὰρ πάντη ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ οὔτε ὂν οὔτε ἐν τοῖς οὖσι».

[369] «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notionibus se (…). Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera», cf. *Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina,* I, 5, edic. S. Van Riet, Louvain/Leiden, 1977, pp. 31-33.

[370] Cf. Franz Brentano: *Sobre la existencia de Dios,* Rialp, Madrid, 1979, pp. 409-411.

[371] Entre ellas no podría contarse la idea del *algo,* pues el propio Avicena afirma que ente y algo son nombres multívocos de un único concepto: «Ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis», *Op. cit.,* p. 34.

[372] «Unum parificatur ad esse, quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum, sicut ens, sed intellectus eorum (…) diversus est», *Op. cit.,* p. 144.

[373] «(…) Unum et ens parificantur in praedicatione sui de rebus, ita quod de quocumque dixeris quod ens uno uno respectu, illud potest esse unum alio respectu. Nam quicquid est, unum est, et ideo fortasse putative quia id quod intelligitur de utroque sit, unum et idem, sed non est ita; sunt autem unum subjecto, scilicet quia, in quocumque est hoc, est et illud. Si enim id quod intelligitur de uno omnino esset id, quod intelligitur per ens, tunc multum, secundum quod est multum, non esset ens sicut non est unum, quamvis accidat ei etiam esse unum; dicitur enim quod multitudo est una, sed non inquantum est multitudo», *Op. cit.,* p. 349.

[374] «Ut cum veritas quae est in rerum existentia sit effectum summae veritatis, ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione; et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis», *De veritate. Obras Completas de san Anselmo,* B.A.C., Madrid, 1952, Cap. 10, p. 521.

[375] «In dem 'Kurzen Kommentar' des Averroes (1126-1198) zur aristotelischen Metaphysik (…) ist schon, vielleicht zum ersten Male, der Gedanke zu Wort gebracht, es sei den Dingen kraft ihres Wesens eigentümlich, erkennbar zu sein für den menschlichen Geist; diese Erkennbarkeit der Dinge aber sei darin begründet, dass sie ihr Sein von der Kunst eines schöpferischen Geistes empfangen hätten», cf. *Wahrheit der Dinge,* ed. cit, p. 14.

[376] «Es kommt den Weltdingen zu, 'dass sie in ihrer Natur dazu disponiert sind, dass wir sie erkennen; denn diese Bestimmung (die Erkennbarkeit) (…) ist für sie eine wesentliche, die in ihrer Natur real besteht' (…) Die durch Kunst hervorgebrachten Dinge werden begrifflich (geistlich) erfasst von dem, der sie nicht hergestellt hat (…). Sie bilden aber nur aus den Grunde ein Substrat für diese Geistigkeit (d.h. Erkennbarkeit), weil sie von einem gestigen Prinzip aufgehen (dem Geiste des Künstlers). *Die Metaphysik des Averroes*, über M. Horten S. 60 f», cf. J. Pieper: *Op. cit.,* pp. 131-132.

[377] «Nun aber existiert in der Welt nichts, wodurch das sinnlich wahrnehmbare Ding der Potenz nach begrifflich fassbar würde (…) d.h. dass es in seiner Natur selbst liege, dass du es begrifflich denken kannst, es sei denn, dass es von einem begrifflich zu denken und geistigen Prinzip (wörtlich: 'von einem geistigen Begriffe') ausgehe, selbst wenn seine reale Existenz eine sinnlich, wahrnehmbare ist, herstammend von seinen sinnlich wahrnehmbaren ersten Prinzipien», cf. la citada obra de M. Horten, pp. 60-61.

[378] «Communissima autem haec sunt: ens, unum, verum, bonum», *S. de bono,* Prólogo (ed. Wicki), p. 4.

[379] «The first scholar who pointed out the seminal significance of Philip the Chancelier for the theory of the trascendentals was Henri Pouillon. In 1939 he published an article that has since become classic 'The First

Treatise on Trascendentals Propertiesí. The little ''First Treatise' is slightly misleading, for Philip never wrote a separate treatise on this subject. What Pouillon establishes in his article is that the introductory eleven quaestions os the *Summa de bono,* written ca. 1228-28, contain the first formulation of the doctrine of the trascendentals» cf. J. Aertsen, *Op. cit.,* p. 25.

[380] «Bonum est habens indivisionem actus a potentia, simpliciter vel quodammodo», *Summa de bono,* q. 1 (ed. Wicki), p. 7.

[381] «Verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est», *S. de bono,* q. 2 (ed. Wicki), p. 11.

[382] «Ratio veri dicitur sine respectu ad intellectum», *Op. cit.,* edic. Wicki, p. 13.

[383] «Dico quod verum simpliciter prius est intellectu quam bonum. Et hoc patet ex deffinitionibus. Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est. Non nominatur hic quod non sit ex parte entis, scilicet ipsum esse et id quod est. In ratione autem boni praeter esse habetur intentio finis et comparatio ad finem cum dicitur: bonum est habens indivisionem actus a potentia sive finis simpliciter vel quodam modo. Et ita patet quod verum naturaliter prius est quam bonum», *S. de bono* (ed. Wicki), p. 17.

[384] «… dicendum quod est coarctatio dupliciter: quantum ad rationem intelligendi et quantum ad ambitum suppositorum, qui consequitur actum existendi. Dicendum ergo quod addita determinatio unitatis ad ens coarctat ipsum quantum ad rationem intelligendi; cum enim dico 'unum', non intelligitur ens sub quacumque ratione, sed sub determinata tali, quae est ratio indivisionis. Quantum vero ad ambitum suppositorum non coarctat, quia non existit aliquod ens quod non participet unitatem», en *Summa Theologiae,* I, n. 73, edic. Quaracchi, Florentia, 1924, p. 115.

[385] «Secundum autem quod esse verum consideratur in proprio genere, triplicatur entis determinatio. Aut enim consideratur absolutum aut comparatum: aut secundum differentiam aut secundum convenientiam. Secundum quod ens aliquod consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum, determinatur per 'unum'. Secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per 'verum': 'verum' enim est quo res habet discerni. Secundum vero quod consideratur comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem determinatur per 'bonum': bonum enim est ex quo res habet ordinari», *Summa Theologiae,* I, n. 73, ed. cit., pp. 114-115.

[386] «Esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformationem ad causam: (…); in conformatione ad efficientem causam est unitas: ut sicut efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est, esse indivisum (…); in conformitate ad causam formalem, exemplarem, est veritas: ut sicut causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum quod possibile est, fit in imitatione artis: et hoc est habere veritatem (…). In conformitatem ad causam finalem est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summam bonitatem: et haec est creaturae bonitas», *Summa Theologiae,* I, n. 73, ed. Quaracchi I, p. 115.

[387] «Per comparationem ad animam, triplicatur eadem determinatio. Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinantur in memoria, perspiciantur intelligentia, diligantur voluntate. Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinatur in memoria et servetur (…). Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam perficiatur ab intelligentia. Item, a causa finalis est bonitas, per quam diligatur vel approbatur voluntate», *Summa Theologiae,* I, n. 73, ed. Quaracchi, I, p. 115.

[388] Aquí por «significar» se ha de entender la función propia del concepto como imagen, no el especial cometido de la palabra con la que el concepto se expresa. Aunque esta aclaración no la hace el propio san Alberto Magno como una observación personal suya, todo el pensamiento medieval ajeno al nominalismo la mantiene de una manera inequívoca. Por lo demás, las palabras carecerían de todo valor de signos si este valor no lo tuvieran previamente los conceptos a los cuales van asociadas.

[389] «Unde dicimus quod entitas rei dicitur secundum quod in se consideratur res per eam esse habens, prout est prima conceptio intellectus. Unitas vero est eadem essentia sive forma cum modo indivisibilitatis, et eadem est veritas subiecti relatione ad primam, quam imitatur, et bonitas subiecti relatione ad primum efficiens finale. Si enim essentia esset bona vel una per aliquam formam additam, tunc iterum illa esset per aliam, et sic in infinitum iretur, et prima res non tota esset bona vel una», *Super de divinis nominibus,* c. 4, n. 5, ed. Simon, p. 116.

[390] «Illud autem quod primo intellectus concipit (…) est ens, unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura (…), sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non

exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. (…) Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud», *De veritate,* q. 1, a. 1, respondeo. *Quaestiones Disputatae,* vol. I, ed. Marietti, Taurini-Romae, p. 2.

[391] Tras haberse referido a la manera absoluta de considerar el ente, tomándola como la primera forma de abordarlo, el texto aquinatense prosigue: «Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; ex hic imponitur hoc nomen *res,* quod in hoc differt ab *ente* (…), quod *ens* sumitur ab actu essendi, sed nomen *res* exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen *unum:* nihil enim est aliud *unum* quam ens indivisum», *Ibidem,* pp. 2-3.

[392] «Si autem modus entis accipiatur (…) secundum ordinem unius ad aliud, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid:* dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid inquantum est ab alia divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum est convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in *III De anima*. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen *bonum,* ut in princ. *Ethic.* dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt.* Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum.* Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis (…). Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus, ad quam conformitatem (…) sequitur cognitio rei. Sic ergo veritas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus», *Ibidem,* también p. 3.

[393] «Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, (…) oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum, quod ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur, unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum», *De verit.,* q. 21, a. 1.

[394] «Si autem per additamentum ipsum non dicatur aliquis specialis modus entis (…), quod se habet ex additione tali ad ens, in aequo erit cum ente. Hoc autem dupliciter contingit: uno modo quando additio fit super ens absolute; alio modo quando fit additio ad ens comparatum ad aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cuiusmodi est anima. Quando autem aliquid addit super ens absolute, aut accipitur affirmative, aut negative. Si affirmative, aut dicit ipsam rem habentem esse quod est actus entis, aut dicit unde hoc inest rei. (…) Non autem habet res aliunde quod sit, nisi per indivisionem; divisio enim facit rem non esse (…). Unum autem significat indivisionem quae aequiparatur enti», *De nat. generis,* en *Op. philos.,* Marietti, 1973, p. 178.

[395] «Si autem accipiatur negative, sic aliquid addit super ens. *Aliquid* namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non-hoc; omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum. Si autem illud quod additur super ens sequatur ens in comparatione ad animam, quae quodammodo est omnia (in anima enim est duplex potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare), sic accipiuntur verum et bonum», *De natura generis,* ed. cit., p. 179.

[396] «Prima probatur ratione Doctoris sancti: Nam passio entis est illa quae exprimit aliquem modum generaliter convenientem omni enti, qui tamen nomine entis non exprimitur, seu (quod idem est) addit aliquem modum duntaxat secundum rationem distinctum ad omne ens, et res exprimit modum qui nomine entis non exprimitur, convenientem omni enti, ergo est passio eius», *In universam Aristot. Metaphysic.,* Lib. 4, art. 2, p. 530.

[397] «Nam res secundum rationem additur enti et distinguitur ab illo; ergo est passio illius. Consequentia patet a deffinitionem ad deffinitum. Passiones enim entis defficiens enim per hoc quod est habere se ex additione secundum rationem ad ens, et convertibiliter dici de illo. (…) Nam contingit aliqua multiplicari in ratione rei, et non in ratione entis; ergo alia est ratio rei, et entis ratio. (…) Quoniam tres divinae relationes suscipiunt multiplicationem in ratione rei, sunt enim tres res, et tamen non sucipiunt eam in ratione entis, non enim sunt tres entia», *Ibidem.*

[398] «*Aliquid* est vere et proprie passio entis. (…) Nam exprimit modum quemdam generalem, convertibiliter se

habentem cum ente, et illi additum secundum rationem (…). Exprimit hoc nomen, *aliquid* (quod interpretatur quasi *aliud quid)* divisionem unius entis ab aliis, quam divisionem non explicat hoc nomen, *ens* (…). Nam *unum* est passio entis, quia dicit indivisionem in se convenientem cuilibet enti, sed *aliquid* dicit divisionem ab alio convenientem cuilibet enti (…). *Aliquid* importat distinctum modum generalem entis, a modis *unius, rei, veri* et *boni», loc. cit.,* p. 531.

[399] «Bonum, verum et unum addunt super ens, non quidem naturam aliquam, sed rationem; sed unum addit rationem indivisionis, et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem; verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam», *In I Sent.,* 8, 1, 3.

[400] «Ordo (…) inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est primo bono secundum rationem, cum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illa; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est inquantum est unum; qui enim non intelligit unum nihil intelligit, ut dicit Philosophus in IV Metaph.», *De veritate,* q. 21, a. 3.

[401] «Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum duplici ratione. *Primo,* quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri. A vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquod ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum rationem, et non secundum illud esse quod ens habet in seipso: et huiusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva; species enim lapidis est in anima non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nota sunt perfici illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt: cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse (…). Et ideo omnia appetunt bonum, sed non omnia cognoscunt verum. […] Secundo, quia illa quae nata sunt perfici bono et vero, per prius perficiuntur bono quam vero; ex hoc enim quod participant esse, perficiuntur bono […]; ex hoc autem quod cognoscunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem est posterior quam esse, unde et in hac consideratione bonum praecedit verum», *Ibidem.*

[402] «Nam illa est prima harum passionum, quae convenit enti affirmative absolute in se, et sine ordine ad aliud considerato; huiusmodi est res (…). Maior ostenditur ex eo quod ex pluribus convenientibus alicui absolute, positive, et negative, et per comparationem ad extrinsecum, prius convenit illi id quod de illo dicitur absolute per affirmationem, quam illud quod de eo dicitur absolute per negationem, cum affirmatio sit prior negatione, et utrumque per prius convenit quam id quod dicitur de subiecto per ordinem ad extrinsecum, quia prius est ordo ad se quam ad aliud», *In Univ. Arist. Metaph.,* lib. IV, p. 530.

[403] «Es findet sich aber in der Transzendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch nach ihnen als Begriffe a priori von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: *quodlibet ens est unum, verum, bonum»,* en *Kritik der reinen Vernunft,* en *Kants Werke*, ed. cit., III, p. 97.

[404] «Von den Erkenntnissen a priori heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z.B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz a priori, allein nicht sein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann», en *Kritik der reinen Vernunft,* p. 28.

[405] «… der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätzte gaben) sehr kümmerlich ausfiel so, dass man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ihrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt», *Ibidem,* p. 97.

[406] «(…) so verdiente doch ein Gedanke der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprunges, und berechtigt zur Vermutung, dass er in irgend einer Verstandesregel seiner Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetsche worden. Diese vermeindlich transzendentalen Prädikate der *Dinge* sind nichts anderes als logische Erfordernisse und Kriterien aller *Erkenntnis* der *Dinge* überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der *Einheit, Vielheit* und *Allheit* zum Grunde (…)», *Ibid.,* p. 97.

[407] «(…) nur dass sie, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müssten, in der Tat nur informaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntnis gehörig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens Unbehutsamerweise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten», *Ibid.,* p. 98.

[408] «In jedem Erkenntnisse eines Objektes ist nämlich *Einheit* des Begriffes, welche man *qualitative Einheit* nennen kann, sofern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens *Wahrheit* in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr kennzeichen seiner objektiven Realität. Dieses könnte man die *qualitative Vielheit* der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören, (nicht in ihm als Grösse gedacht werden) nennen. Endlich drittens *Vollkommenheit,* die darin besteht, dass Umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt, und zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt, welches man die *qualitative Vollständigkeit* (Totalität) nennen kann», *Ibid.,* p. 78.

[409] *Vid.* el § 4 del Capítulo V.

[410] Todo concepto es, a su modo y manera, un cierto ente.

[411] Los conceptos de las quiddidades paradójicas, como, *v.gr.,* el concepto del centauro, el de la sirena, el del círculo cuadrado, etc., son conceptos de entes de razón, no de entes auténticos, reales, si bien esas nociones se comportan como compositivas —y, de esta manera, significativas— de notas mutuamente incompatibles. Las quiddidades paradójicas están, sin duda, contra sí mismas, pero los conceptos respectivos no se encuentran en ese caso: de lo contrario, ninguno de ellos podría ser un concepto, y en consecuencia las quiddidades paradójicas no podrían ser concebidas. —Cf., en mi libro *Teoría del objeto puro,* el § 6 del Capítulo VII y el § 3 del Capítulo IV.

[412] Por supuesto, en ningún caso la cognoscibilidad consiste en el estar-siendo-conocido. Lo segundo es extrínseco al objeto, mientras que la cognoscibilidad atañe a este de una manera intrínseca.

[413] Aquí es oportuno el recuerdo de la genial fórmula de san Anselmo (distinta de la que en el argumento ontológico define el sentido de la palabra Dios) al afirmar que Dios excede a todo cuanto de Él pueda pensarse; cf. *Proslogion,* Cap. XV.

[414] «Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transzendentale Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre sie etwa Mangelhaft, ergänzt, sondern nur, indem das Verhältnis diese Begriffe auf Objekte gänzlich beiseite Gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntnis mit sich selbst», *KrV,* ed. cit., p. 99.

VII. Examen analítico de las propiedades del ente

§ 1. El sentido trascendental de la voz «cosa» (*res*) y su valor como propiedad auténtica del ente

Con el término español *cosa* se traduce, como es bien sabido, la palabra latina *res,* aunque la voz española deriva de la latina *causa;* en una acepción mucho más amplia que la que tuviera inicialmente, no limitándose así a significar un principio positivo del que algo realmente procede con dependencia en el ser. Una ampliación de su sentido inicial fue la que añadió a este los de «asunto» y «cuestión». Más tarde, en latín vulgar, pasó a significar lo que hoy se designa con la palabra «cosa» en su más ancho sentido[415].

En su uso actual, «cosa» es tomada unas veces según una significación trascendental, idéntica, por tanto, en su extensión a la del término «ente», y otras veces de un modo menos extenso. Ambas acepciones son frecuentes tanto en el lenguaje vulgar o más común como en el filosófico. Así, en el lenguaje vulgar se usan expresiones tales como «cosas buenas» —o como «cosas malas»— para designar realidades, o posibilidades, tanto corpóreas como incorpóreas; pero también se emplea en el lenguaje vulgar la palabra «cosa» como designativa de lo que no es hombre ni animal. Y a su vez en el lenguaje filosófico el término es empleado en su más dilatada significación. Por ejemplo, hoy son frecuentes, sobre todo en la terminología de la ética, la contraposición de la persona a la cosa y el hablar de la necesidad de no reducir a cosas las personas[416].

El mismo fenómeno semántico acontece también en otros idiomas europeos. Las voces alemanas *Ding* y *Sache* significan unas veces lo mismo que el término español «cosa» en la más ancha de sus acepciones, y otras veces restringen en mayor o menor medida su ámbito extensional (inicialmente, de carácter jurídico sobre todo). En idéntica situación se encuentran el término inglés *thing* y el italiano *cosa*, así como el francés *chose*. A propósito de este último, un célebre Diccionario de la Sociedad Francesa de Filosofía da algunas explicaciones tan discutibles como interesantes. La primera de ellas adscribe al lenguaje vulgar el uso de la palabra *chose* como el más general de todos los términos: «El lenguaje corriente designa con esta palabra todo lo que puede ser pensado, supuesto, afirmado o negado. Es el término más general que puede estar por todo aquello cuya existencia se supone, fija o pasajera, real o aparente, conocida o

desconocida»[417]. Lo que en esta explicación dista de ser un acierto no es que en ella se diga que en el lenguaje corriente es *chose* el más general de todos los términos, sino que no se diga que en el lenguaje filosófico es ciertamente uno de los más generales (como todos los términos del orden trascendental)[418].

Otra de las explicaciones consignadas en el mencionado *Diccionario* y que no son enteramente admisibles es la que en él describe lo que llama el «sentido empírico» de la voz en cuestión. Dice así: «*Sentido empírico.* Este término expresa la idea de una realidad considerada en la situación estática, y como separada o separable, constituida por un sistema, que se supone fijo, de cualidades y propiedades. La cosa se opone entonces al hecho o al fenómeno. 'La luna es una cosa, el eclipse es un fenómeno'»[419]. —La oposición así establecida entre *cosa* y *hecho* no es segura ni clara. Frente al ejemplo propuesto cabe aducir otros, en los cuales se trata de hechos considerados como cosas que ocurren normalmente o, por el contrario, extrañas o insólitas, empíricamente hablando. —Por otra parte, la descripción de la cosa como realidad separada o separable es una cierta aproximación supraempírica a la idea de la sustancia, interpretada como un sistema fijo de cualidades y propiedades, y habría sido mejor el haber indicado expresamente esa aproximación al concepto de la sustancia[420]. —Sin embargo, la caracterización de la cosa —aunque reducida al mero sentido empírico — como una realidad en situación estática, así como la afirmación, siquiera sea únicamente supuesta, de que es fijo el sistema de las cualidades y propiedades de las cosas, no dejan de tener un valor positivo concordante con el de la firmeza o fijeza de lo designado con la palabra *res* por cuanto ésta tiene que ver con el verbo *reor,* a cuyo participio *ratus* se adscribe, entre otros, el sentido de lo estable o permanente.

Sobre la fijeza o estabilidad —*certitudo* en sentido ontológico, no en el gnoseológico de la certeza como la perfecta situación del entendimiento respecto de la verdad— insistiremos en este mismo § 1 del presente Capítulo, por tratarse de algo especialmente relevante en el análisis de las propiedades del ente. Mas lo que ahora importa subrayar es que la primera de las condiciones necesarias para poder designar una propiedad del ente es cumplida por los vocablos «cosa» y «res». La primera de esas condiciones la cumplen todos los términos usados con una significación trascendental, es decir, significativos de algo dotado de una predicabilidad absolutamente irrestricta, y ya hemos visto que ello puede decirse de la voz castellana «cosa» y de la latina «res» (así como de los términos que la traducen a otros idiomas europeos), aunque existe también su uso para designar conceptos predicativamente limitados.

Pero la trascendentalidad predicativa del significado de un vocablo es una condición tan necesaria como carente de suficiencia, para que ese vocablo signifique una propiedad de todo ente sin excepción alguna. Para poder designar una propiedad de este linaje es preciso, además, que el vocablo en cuestión no sea sinónimo de la palabra «ente», ya que no cabe que lo convertible con lo que esta palabra significa —y toda propiedad ha de ser convertible con su sujeto— lo sea el ente mismo. —Así, pues, para poder admitir que el sentido trascendental de «cosa» —o, en forma idéntica, el de «res»— tiene el valor de una propiedad del ente en cuanto tal, es necesario que ese sentido difiera

conceptualmente de lo que con la voz «ente» se designa. En este punto la tesis aquinatense formulada en *De verit.,* q. 1, a. 1 —y ya aquí consignada en el Capítulo VI, § 3— no debiera dejar ningún tipo de duda: «*ente* se toma del acto de ser, pero el nombre de *cosa* expresa la quiddidad o esencia del ente». Ateniéndonos a este texto no podemos decir que *ente* y *res* son sinónimos, pues tampoco lo son *essentia* y *cosa,* los cuales, aunque realmente se identifican en Dios, difieren conceptualmente en nuestra manera de pensarlo.

Y hay también otro texto aquinatense donde se concluye, de una manera inequívoca, que *res* y *ens,* así como *unum,* significando absolutamente lo mismo, lo hacen según conceptos distintos. «Es de saber que la palabra Hombre se impone por la quiddidad o naturaleza del hombre, y la palabra Cosa *(res)* se impone por la quiddidad solamente; pero el nombre Ente se impone por el acto del ser, y la palabra Uno por orden o indivisión. Pues lo uno es el ente indiviso. Ahora bien, es lo mismo lo que tiene esencia y quiddidad por ella, y lo que en sí es indiviso. De ahí que estos tres [nombres], a saber, cosa, ente y uno signifiquen absolutamente lo mismo, pero según conceptos diversos»[421].

Esta diferencia meramente conceptual, no real, ya aparece formulada al sostener que «el nombre de *res* se impone por la quiddidad, como el nombre de ente por el ser»[422]. De esta suerte, habida cuenta de que lo mantenido en este texto lo repiten los ya citados *In Met.,* n. 553 y *De verit.,* q. 1, a. 1, se hace muy difícil comprender cómo Suárez y otros autores, no ignorantes del pensamiento aquinatense en este punto, afirman que *ens* y *res* son sinónimos, y lo afirman sin hacer crítica alguna de lo que dice el propio santo Tomás. Lo más relevante y decisivo en la argumentación de Suárez contra la tesis de la *res* como propiedad del ente se encuentra en lo que sigue: «según el uso común, *res* y *ens* se usan como sinónimos; y a veces se dicen del ente existente en acto; y otras veces prescinden de la existencia actual; por lo cual ninguno es pasión del otro. De lo cual también se sigue el hecho de que ninguno se predique del otro, y si así se predica se juzga que es una inútil predicación tautológica o idéntica. Los demás se predican del ente y se le unen como el adjetivo al sustantivo, pues así se dice que el ente es uno, es verdadero, etc.; pero ente y cosa son sustantivos y no pueden unirse de ese modo»[423].

La primera de las razones aquí alegadas por Suárez —la sinonimia de *ens* y *res* en el modo común de usarlos— no es verdaderamente concluyente o resolutiva. Sin duda alguna es verdad que, en su modo de usarlos, significan lo mismo los dos términos, pero ello no prueba que lo signifiquen según los mismos conceptos. También los vocablos equivalentes, convertibles, tienen una significación transconceptual idéntica, mas no una idéntica significación conceptual. Aunque sus extensiones son idénticas —en lo cual ciertamente coinciden con los sinónimos— sus comprehensiones son distintas. Para demostrar que *ens* y *res* son sinónimos pura y simplemente, tendría Suárez que haber probado que los conceptos respectivos son idénticos, de tal manera, por tanto, que la afirmación aquinatense de que significan lo mismo *secundum diversas rationes* sería necesariamente errónea; pero Suárez no dice nada justificativo de la identidad conceptual de *res* y *ens:* se limita a considerar estos dos términos en su aspecto meramente

extensional.

Tampoco es concluyente el argumento suareciano según el cual *ens* y *res* solo se predican entre sí con predicación idéntica o tautológica. Naturalmente, esto habría que admitirlo si se hubiese probado que los dos términos son sinónimos pura y simplemente, pero no vale para demostrar que esa mera sinonimia es efectiva. —Y, por último, la tesis de que, por ser sustantivos, *ens* y *res* no pueden unirse entre sí como a un sustantivo un adjetivo, tal como al ente se unen lo uno, lo verdadero, etc., no es otra cosa que una forma de gramaticalismo, tal vez no rebuscada y solo ingenua. Así lo hace ver el hecho de que, aunque *res* tiene el aspecto *gramatical* de un sustantivo, se comporta *conceptualmente,* sin embargo, como algo unido por necesidad a *ens,* tal como la propiedad se encuentra necesariamente unida a su sujeto. En efecto, si ser y esencia difieren conceptualmente —por supuesto, incluso en el caso de que también se distingan de una manera real, extraconceptual—, entonces *ens* y *res* han de diferir también conceptualmente, por cuanto *ens* es poseedor de ser, y *res* poseedor de esencia. Ahora bien, «poseedor de esencia» es propiedad de «poseedor de ser», porque no cabe ser sin tener —al menos, conceptualmente— esencia alguna. *Ens* se comporta así como sujeto de la propiedad «res», porque a su modo la *essentia* califica al *esse,* aunque los términos en los que aquélla y este se designan no sean, gramaticalmente hablando, adjetivos de ningún tipo, ni tampoco lo sean los términos *ens* y *res.*

Suárez acierta al distinguir entre el caso de *res,* por un lado, y por otro el caso de *unum, verum,* etc. Pero la diferencia no está donde Suárez la pone, sino donde J. A. Aertsen la señala: «La peculiaridad de 'cosa' consiste en que es el único trascendental basado en un elemento del complejo concepto del ente mismo»[424]. Ya antes el propio Aertsen había dicho, explicando el pensamiento de santo Tomás sobre la diferencia entre *ens* y *res: «*La *ratio* de *res* está tomada de la esencia o quiddidad, la *ratio* de *ens* se toma del acto de ser. Sin embargo, no significan algo realmente distinto; significan el mismo *concretum,* que es llamado *res* al considerarlo desde su esencia o 'realidad', y *ens* al considerarlo desde su *esse* o 'actualidad'. Tomás fundamenta la diferencia conceptual entre *ens* y *res* en una diversidad real en la estructura de lo que es. En toda cosa han de considerarse dos aspectos, a saber, su quiddidad y su ser *(esse).* El nombre *res* se deriva del primer componente, el nombre *ens* del segundo»[425].

Hay, sin embargo, entre estas afirmaciones una con la que no puedo estar de acuerdo: la que incluye en el pensamiento aquinatense la tesis de que la diferencia conceptual entre *ens* y *res* tiene por base una diversidad real en la estructura de lo que es (o sea, en la estructura del ente). Por dos razones no es admisible esa tesis: 1ª, porque en el ente que es Dios no hay ninguna diversidad real entre el *esse* y la *essentia;* 2ª, porque la propiedad *res* conviene a todo ente en cuanto tal, y ello sería imposible si no conviniese a Dios. Dicho de otra manera: es verdad que en el ente cuyo ser no es incondicionadamente necesario o absoluto la diversidad conceptual entre *ens* y *res* tiene por fundamento una diversidad real en su estructura ontológica, pero *res* es propiedad de todo ente, no solo del ente que no es Dios.

* * *

Es bien claro que la existencia de entes cambiantes nos fuerza a dar una respuesta afirmativa a la pregunta por la posibilidad de que los haya. Mas esto no resuelve la cuestión de si esa posibilidad es compatible con la imposibilidad de que las esencias cambien.

Ante todo, en los cambios accidentales la realidad sustancial de sus sujetos permanece fija, inalterada, lo cual sería imposible si las esencias de esas sustancias cambiasen. Y lo que ocurre en los cambios denominados sustanciales no consiste en que las sustancias de los sujetos de ellas cambien por modificarse sus esencias, sino en que esas sustancias se extinguen, pierden el ser y, por tanto, pierden también la esencia que por él estaba actualizada. (La expresión «cambio sustancial» resulta un tanto equívoca. Se presta a que la tomemos como si la sustancia de un ente se convirtiese en otra, sin que ese ente dejara de ser el mismo, o sea, como si un mismo ente pudiera tener varias sustancias con sus respectivas esencias y peculiaridades específicas, no en simultaneidad, pero sí de un modo sucesivo). Ni tampoco es que en el cambio accidental un accidente pierda su propia esencia sin que se extinga su ser, y se convierta en un accidente diferente en tanto que poseedor de una esencia distinta, y siga siendo el mismo accidente que era, aunque con una esencia diferente. Nunca, en suma, es posible, ni simultánea ni sucesivamente, que una y la misma cosa *(res)* tenga varias esencias sustanciales, ni que algún accidente de ella esté dotado de una pluralidad de esencias.

La lógica de la estabilidad de la *essentia* se echa de ver, de un modo aparentemente paradójico, en la propia lógica del cambio. También el cambio tiene su propia *essentia,* y ésta es fija, inmutable. Todo cambio, en efecto, puede dejar de ser, pero ningún cambio puede dejar de ser cambio: nunca puede adquirir la esencia de la quietud. La inquietud es su *essentia,* y no cabe que ella deje de ser inquietud; solo cabe que ésta deje de ser, lo cual no es la prosecución del mismo cambio con una esencia distinta. Y la cosa *(res)* en la que un cambio se daba, y ya no se da, puede cambiar de nuevo, pero ese nuevo cambio, cualquiera que sea su índole, tiene también su esencia en la inquietud, ciertamente en una distinta de la del cambio anterior, pero coincidente con ella en no poder adquirir la peculiar esencia de la quietud.

Variación no es lo mismo que variable. Por eso cabe que la inquietud en acto, la variación, en la cual consiste la esencia misma del cambio, sea invariable, fija, ni más ni menos que como lo es cualquiera de las otras esencias. —Por lo demás, la invariabilidad de toda esencia no hace imposible que existan entidades cambiantes. Lo que en ellas varía no es su esencia, sino ellas mismas. O sea: el sujeto del cambio no lo es la esencia de la cosa cambiante, sino la cosa que posee esa esencia, y el cambio que en ella se da no consiste tampoco en la variación de alguna o varias de las determinaciones no esenciales existentes en esa cosa, sino en la extinción de alguna o varias de esas determinaciones esenciales y en el surgimiento, *ipso facto,* de otras —positivas o negativas— inesenciales también, en la cosa misma que cambia.

* * *

La convertibilidad de *res* y *ens* lleva consigo, de una manera necesaria, que la significación del primero de estos dos términos se extienda tanto a lo que puede variar como a lo absolutamente invariable. Para evitar que esta afirmación quede erróneamente interpretada conviene determinar el sentido en el que la expresión «absolutamente invariable» es usada en este contexto. Llamo aquí absolutamente invariable a lo que de ningún modo puede perder el ser, propiedad que indudablemente no conviene a ninguna de las esencias de las cosas susceptibles de variación, ya que todas las esencias de esta clase pueden perder el ser que las actualiza y que realmente es distinto de todas ellas.

La propiedad denominada *res* es incompatible, por tanto, con la negación de toda estabilidad o fijeza, no solo de la que es propia de lo absolutamente invariable, sino también de la que conviene a las esencias de los entes que cambian. Entre estos entes se encuentra, sin duda, el hombre, todos los hombres, de tal forma que sus mudanzas presuponen la invariabilidad de la esencia específicamente común a todos ellos y de la que es propia, individual, de cada uno. —En sus más extremosas formas, el historicismo y el existencialismo niegan que el hombre tenga esencia alguna, si bien en la mayor parte de los casos el término «esencia» queda sustituido en ellas por el vocablo «naturaleza». La sinonimia entre estas voces se observa ya en la terminología escolástica, *v.gr.,* en la aquinatense, donde «naturaleza» tiene, entre otros significados, el de esencia de la cosa en cuanto ordenada a la operación: «Así tomado, el nombre de naturaleza se ve que significa la esencia de la cosa como ordenada a la operación de ésta, pues ninguna cosa está desprovista de la operación que le es propia»[426].

La tesis de que no existe ninguna naturaleza humana —o, equivalentemente, ninguna esencia en el hombre— se ha mantenido en virtud de la oposición, afirmada por los más radicales partidarios del historicismo y del existencialismo, entre naturaleza y libertad. Desde un punto de vista histórico-filosófico y terminológico, afirmar esta oposición es despreciar, sin razón suficiente, el sentido clásico de la voz «naturaleza» tanto en su acepción física como en su acepción metafísica[427]. Y también Kant afirma la existencia de una naturaleza en los seres racionales que son los hombres, naturaleza no solo conciliable o compatible con la libertad, postulada por la moralidad, sino indispensable para la autonomía que ésta implica. En otra ocasión[428] he citado un texto de Kant que aquí es oportuno repetir: «La naturaleza sensible de los seres racionales es la existencia de ellos bajo leyes empíricamente condicionadas y, por tanto, es *heteronomía.* En cambio, la naturaleza suprasensible de esos mismos seres es su existencia bajo leyes independientes de toda condición empírica y que pertenecen, en consecuencia, a la *autonomía* de la razón pura. Y como quiera que las leyes según las cuales la existencia de las cosas se determina por el conocimiento son prácticas, resulta que la naturaleza suprasensible, en tanto que la podemos concebir, no es otra cosa que *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica.* Mas la ley de esta autonomía es la ley moral (…)»[429].

Haciendo uso de la distinción kantiana entre la naturaleza sensible y la naturaleza

inteligible, puede afirmarse que las dos concurren en el hombre y que ninguna impide la libertad postulada por el hecho de la moralidad. Para esa libertad la naturaleza inteligible es necesaria, y la naturaleza sensible no puede ser ningún impedimento, dado que no lo es para la naturaleza inteligible que en el hombre concurre con ella, de la misma manera en que la animalidad no es en el animal humano ningún impedimento para la racionalidad. En la esencia o naturaleza específica del hombre la animalidad se comporta como el coeficiente genérico, siendo, en cambio, la racionalidad el coeficiente específico de esa misma esencia o naturaleza. —Por consiguiente, y volviendo a la comprehensión o al contenido del concepto expresado con la palabra *res,* se ha de concluir que el hombre es uno de los entes designados con esa misma palabra, en tanto que cada hombre está provisto de una esencia fija o estable, y que, por lo mismo, no es ningún obstáculo para que el término *res* —como designativo de todo cuanto posee una esencia que, como tal, es inmutable o fija— tiene el valor ontológico y lógico de una auténtica propiedad del ente.

En lo que se refiere a lo Absoluto, la necesidad de que posea una *essentia* —aunque realmente idéntica a su *esse*— obliga a reconocer la licitud de atribuirle el contenido de la noción de *res* como la de aquello en lo que una esencia está presente en calidad de radical principio de las operaciones respectivas. Por lo demás, la identidad real de esencia y ser en el caso de Dios no puede significar que Dios carezca de esencia: si así fuese, también habría que decir que Dios carece de ser, justamente en virtud de esa identidad real.

En conclusión: todo ente capaz de ejercer alguna operación, es decir, todo auténtico ente, no los objetos meramente objetuales o irreales, está dotado de una cierta esencia o naturaleza; y, por tanto, la idea de *res* es el concepto de una propiedad de todo ente efectivo, de cualquier realidad. Afirmar que lo meramente objetual, lo irreal, no es apto para ejercer ninguna operación es tanto como negar que propiamente sea un ente. (Los llamados *entia rationis* pueden, sin duda, ser objetos de operaciones mentales, pero ninguno es apto para ejercerlas. Están fuera del ámbito extensional de la noción de *res* por no hallarse incluidos en el de la idea de ente efectivo y auténtico, no por ser unos entes tan excepcionales o especiales que carezcan de toda esencia y todo ser propiamente dichos).

§ 2. LO UNO CONVERTIBLE CON EL ENTE

El análisis lógico de la noción de individuo nos presenta como una de sus partes (la primera) la idea de lo uno, siendo la otra parte la noción de lo dividido o distinto respecto de todo lo demás. Las más clásicas fórmulas de la definición del individuo lo describen como *indivisum in se, et divisum a quolibet alio,* o bien como *quod est in se indistinctum, ab alio vero distinctum.* «Indivisión» e «indistinción» se comportan así —para la cabal identidad de estas dos descripciones del individuo en tanto que individuo— como voces mutuamente sinonímicas, lo cual supone que la división, negada a todo

individuo, no ha de ser activa o eficiente, sino solo formal, o sea, tal como dos formas se distinguen, no tal como se separan por un corte dos partes de un mismo todo materialmente escindible; justamente por ello la indivisión y la indistinción se identifican en tanto que partes lógicas de las descripciones del individuo en sí mismo considerado, ya que la división y la distinción o diferencia convienen a todo individuo en comparación o relación con cualquiera de los demás.

De acuerdo con todo ello podrá tal vez inferirse que la idea de lo uno es la del individuo en sí mismo considerado y, por tanto, que no es en verdad una propiedad del ente, sino un aspecto o faceta de lo que sería una propiedad auténtica del ente, a la cual habría que darle el nombre de individuo; y así el concepto del *aliquid* sería, a su vez, la noción del otro aspecto o faceta de esa auténtica propiedad, no una cabal *passio entis.* —Sin embargo, a pesar de su apariencia razonable, estas deducciones no son válidas. Cada una de las distintas propiedades del ente corresponde a una forma única, no a dos formas distintas, de pensarlo o considerarlo. La propiedad denominada *uno* atañe al ente considerado en sí mismo, mientras que la expresada con la palabra *aliquid* resulta de considerarlo comparativa o relativamente. Es verdad que la indivisión (o indistinción) respecto de sí mismo y la división (o distinción) respecto de cualquier otro coinciden por cuanto tienen, cada una a su modo, un cierto aspecto o cariz negativo, pero no llegan a coincidir hasta tal punto que entre las dos determinen una sola y misma propiedad del ente en tanto que ente. —Mayor es la coincidencia de lo verdadero y lo bueno en su sentido de propiedades trascendentales, como quiera que tienen en común el provenir de una misma manera de considerar al ente (la comparativa o relativa), lo cual no ocurre en el caso del *unum* y del *aliquid,* dado que mientras este presupone la consideración comparativa o relativa, aquél implica, en cambio, que el ente es considerado de una manera absoluta, solamente en sí mismo; y, sin embargo, lo verdadero y lo bueno, tomados ambos en su significación trascendental, no son dos aspectos o facetas de una y la misma propiedad del ente, en la que ambas hayan de congregarse.

Nada impide pensar en un conjunto de propiedades del ente en cuanto tal (de todas ellas o de algunas tan solo), pero ningún conjunto de estas propiedades es, a su vez, otra propiedad trascendental del mismo grado o de un grado distinto y superior, pues cada una de las propiedades del orden trascendental responde —importa insistir en ello para no traicionar la lógica de la derivación de los respectivos conceptos— a una sola manera de considerar el ente en cuanto ente, la cual puede coincidir tan solo en parte, no por completo, con la manera en que el ente es considerado en alguna de sus otras propiedades; y, en cambio, todo conjunto integrado por ellas (ya por todas, ya por algunas tan solo) exige distintos modos de la consideración del ente en cuanto tal

Tampoco hay nada que nos impida pensar que cada una de las propiedades del orden trascendental es a su modo una parte del conjunto de todas ellas. Más aún: el pensarlas así es imprescindible para la representación de este conjunto, lo cual es, a su vez, indispensable para no reducir el número de las propiedades trascendentales a un fragmento o porción de él. Mas de aquí no se sigue que cada una de las propiedades en cuestión *consista* en ser una parte del conjunto de todas ellas o de algunas. Así, pues, la

propiedad trascendental *unum* es ciertamente un miembro del conjunto denominado «individuo» por cuanto en este se enlazan entre sí el *unum* y el *aliquid,* pero *no consiste* en ser un miembro de ese mismo conjunto, de tal suerte que el definirla resultara imposible sin hacer mención del otro miembro.

No todo lo convertible con el ente es *una* propiedad trascendental. Cualquier conjunto de propiedades es, desde luego, convertible con el ente, pero ninguno de todos esos conjuntos es *una* propiedad trascendental, sino *varias.* —Algo análogo a ello acontece en el ámbito de las propiedades categoriales. Por ejemplo, ser capaz de extrañeza y de reír no es una propiedad categorial, sino varias enlazadas en un conjunto, el cual indudablemente es tan convertible con el hombre como con este lo son, por un lado, la capacidad de extrañarse y, por el otro, la capacidad de reír. Ahora bien, si el conjunto de varias propiedades categoriales fuese una nueva propiedad categorial, entonces tendría el hombre, además de las dos propiedades mencionadas, una tercera, que sería el conjunto de ellas dos, y a su vez, el conjunto de esa tercera con las dos en ella integradas sería una cuarta propiedad categorial, convertible, por supuesto, con el hombre, y que unida a las otras tres daría lugar a una quinta, y así sucesivamente en un ineludible e inviable *regressus in infinitum.* Y aunque las propiedades categoriales son distintas de las trascendentales, si el conjunto de dos o más de éstas fuese una nueva propiedad trascendental el *regressus in infinitum* sería en ese conjunto algo tan ineludible e inviable como el ya señalado, dentro del plano de las propiedades categoriales, para el conjunto, convertible con el hombre, de ser capaz de extrañarse y ser capaz de reír.

* * *

Uno, en su significación trascendental, es lo en sí mismo indistinto o indiviso: vale decir, cada ente como sujeto de indistinción o indivisión en sí mismo. Lógicamente, queda dicho con ello de una manera implícita —pero conviene declararlo expresamente, aunque tal vez parezca redundante— que la *unidad* no es lo *uno* ni tampoco, por tanto, el ente con el cual lo uno es convertible, sino lo que al ente le añade, bien que solo de un modo conceptual, la propiedad que consiste en ser en sí indistinto o indiviso. Lo que al ente le añade esta propiedad no es una pura y simple negación, por más que parezca serlo, y no la es porque se da en un sujeto o portador, que es justo el ente en tanto que ente, o sea, el poseedor de ser. Tiene, sin duda, un cierto carácter negativo, pero no el que conviene a la mera *negatio* sin sujeto, sino el que es peculiar de la privación, ya que se da en un sujeto, que es el ente en tanto que ente.

La índole negativa, aunque no pura *negatio,* que la indistinción o indivisión tiene, presupone que la distinción o división está dotada de un cierto carácter positivo: el correspondiente a la forma que hace diferir. También por ello se da en la indistinción o indivisión la índole que la privación tiene como peculiar o propia de ella, pues toda forma que hace diferir es de suyo algo positivo, y la privación consiste en la falta, dada en algún sujeto, de alguna característica de índole positiva. Contra esto podría alegarse que no en todas las ocasiones lo que hace diferir tiene un carácter o sentido positivo. Así, aunque es

cierto que lo que hace que el hombre difiera del animal irracional es la forma llamada racionalidad, la cual tiene un carácter positivo (en tanto que irreductible a una pura falta o negación), también es cierto que lo que hace que el animal irracional difiera del hombre no es positivo, sino pura y simplemente negativo, ya que consiste en la falta de racionalidad. Esta objeción queda claramente invalidada por el hecho ontológico y lógico de que la irracionalidad no es una forma, sino la falta de una cierta forma, y esa falta no es una privación, porque para ser un animal, sin carecer de nada que para ello sea necesario, no es necesario el tener racionalidad.

Con todo, la lógica del concepto de lo en sí indistinto o indiviso exige reconocer que la indistinción o indivisión correspondiente a la unidad trascendental no es una privación en el sentido estricto que de un modo absoluto la contrapone a la simple *negatio.* La privación *sensu stricto* no se caracteriza solamente por darse en un sujeto o portador. Además de esta nota, tiene también otras dos: 1ª, que el sujeto en el cual se da sea apto para la forma en cuya falta la privación consiste; 2ª, que esa falta sea, por tanto, eventual, contingente, no necesaria, *i.e.,* no exigida por lo que esencialmente es su sujeto[430]. Ninguna de estas dos notas conviene a la indistinción o indivisión constitutiva de la unidad llamada trascendental. En primer lugar, ningún ente es, ni puede ser, apto para la forma que habría de hacerle distinto o dividido en sí mismo. No cabe que algún ente sea, a la vez, ningún ente, ni que tenga una esencia y conjuntamente no la tenga. La lógica de esta doble imposibilidad absoluta remite, de una manera inmediata, a la absoluta imposibilidad que se formula en el principio de contradicción. Y, en segundo lugar, la falta de distinción o división en sí mismo no es, en manera alguna, eventual u ocasional en algún ente. Para que un ente la pierda es enteramente necesario que llegue a extinguirse él mismo, o sea, que de ningún modo siga siendo, lo cual es absolutamente irreductible a ser sujeto de alguna transformación, ya que no es posible transformarse si de ninguna manera se permanece en el ser.

Por otra parte, la definición de lo uno en sentido trascendental como lo en sí indistinto o indiviso da ocasión a una pregunta suscitada por el *en sí* que en esa misma definición se incluye. ¿No equivale ese *en sí* a un *respecto de sí,* de tal suerte que la unidad trascendental habría de ser pensada como una relación que todo ente mantiene consigo mismo y que supone, por tanto, una consideración relativa, no absoluta, del ente en tanto que ente? La solución a la dificultad que esta pregunta entraña podemos leerla en Suárez: «que el ente connote una relación de división en él mismo no es idéntico a que connote una negación de división respecto de sí mismo, pues aunque las negaciones puedan atribuirse al ente, la primera es la que pertenece a la noción de lo uno, ya que la última no basta, según advirtió rectamente Soncinas en el IV *Metaph.,* q. 23, ad 1. Y ello es patente (…) sobre todo porque el no dividirse respecto de sí mismo conviene tanto al ente *per se* como al ente *per accidens,* o a la multitud, ya que tan indiviso respecto de sí es un montón de piedras como un hombre, o un ángel, a pesar de lo cual, por no ser indiviso en sí, no es aquél, de una manera propia, un ente uno (…) En consecuencia, la negación de división en sí es la que constituye al ente, no la negación de división respecto de sí»[431].

El ejemplo del montón de piedras es sumamente útil, pero su propia elocuencia puede hacer que nuestra atención quede apartada de otros ejemplos que en lo esencial se hallan en situación idéntica, aunque cada uno de ellos es un caso de pluralidad o multitud con elementos de mayor nobleza y cohesión. *V.gr.,* ningún conjunto de hombres que conspiran a un fin es propiamente un ente, sino varios, por más que integren una pluralidad o multitud cuyos elementos son más nobles, y están unidos de una manera más íntima, que los componentes de un montón de piedras o de un bosque.

También debe tenerse en cuenta el hecho de que a los componentes del montón de piedras —o a los del bosque— no deja de convenirles esa peculiar forma de unidad que consiste en tener un cierto lugar común a todos ellos, el que entre todos ocupan, sin menoscabo del que es propio de cada uno y en el cual, evidentemente, no coinciden. No es ese el caso en el que por necesidad deba encontrarse cualquier conjunto de hombres que aspiran a un mismo fin y colaboran en su prosecución, pero todo conjunto de este tipo sigue siendo realmente una pluralidad, no *un* ente. Por lo demás, no deja de ser cierto que los hombres unidos por su tendencia y cooperación a un mismo fin constituyen un todo que puede considerarse «como si fuese» un ente, o sea, como un *ens rationis* —y provisto, sin duda, de un fundamento *in re—,* mas otro tanto debe asimismo decirse del montón de piedras o del bosque o de cualquier otro todo que esté en un nivel análogo.

* * *

El análisis lógico de la unidad posible entre diversos entes, y de la cual acabamos de ver varios ejemplos, induce a comparar esta unidad con la llamada por los escolásticos *unidad de composición.* Las dos tienen en común el convenir y atribuirse a algo que está dotado de partes, y de las dos es lícito decir que se componen de esas partes que poseen. El bosque se compone de los árboles que son partes de él; cada una de las piedras congregadas en un montón de piedras es parte de ese montón; cada hombre que con otros aspira a un mismo fin y coopera con ellos para lograrlo es una parte del conjunto de esos hombres; etc., etc. ¿Obliga esto a afirmar que la unidad posible entre diversos entes es unidad de composición en el mismo sentido en que lo es la unidad de las partes de un mismo ente? ¿No hay, en verdad, ninguna diferencia entre esas dos unidades, de tal manera que la unidad atribuible a cada hombre, a cada árbol, a cada piedra, etc., etc., sea exactamente la misma que la que se atribuye a todo conjunto de hombres que conspiran a un mismo fin, o a todo bosque, o a todo montón de piedras, etc., etc.?

Por supuesto, esas dos clases de unidad coinciden entre sí en no tener el carácter de la unidad de simplicidad, ya que ésta es la propia de lo que de ningún modo tiene partes, o sea, la propia de Dios, en quien ni siquiera se distinguen realmente su *esse* y su *essentia.* Por tanto, cualquier forma de unidad que no sea la de Dios es verdaderamente unidad de composición. Ahora bien, esto es perfectamente compatible con que la unidad de composición tenga tipos o modalidades diferentes. *V.gr.,* la unidad de composición que se da en cada hombre es claramente distinta de la que varios hombres pueden tener entre sí.

—Una de las más pormenorizadas entre las clasificaciones de la unidad de composición es la que, coincidiendo en varios aspectos con diversos autores, propone J. Gredt: «La unidad de composición es: o la del ente *per se,* cuyo ser es uno, como la unidad del cuerpo, que se compone de materia y forma, o la unidad del ente *per accidens,* cuyo ser no es uno, y que por tanto se compone de varias esencias completas y varios *esse* completos, que se unen entre sí de un modo accidental, ya *extrínsecamente,* bien por yuxtaposición (unidad de agregación), ya por causalidad extrínseca eficiente o final (por mutua acción o pasión, por conspiración al mismo fin), o bien *intrínsecamente*, por información intrínseca, tal como el accidente se une a la sustancia y un accidente a otro»[432].

Poco antes de establecer este repertorio tipológico atribuye J. Gredt a la unidad de composición la índole de unidad trascendental, entendiendo por ésta la indivisión del ente en cuanto ente[433] e incluyendo en la unidad de composición la unidad del ente *per accidens.* Frente a ello puede pensarse que la unidad del ente *per accidens* no es una de las modalidades de la unidad trascendental, pues en ninguna ocasión es atribuible a un ente en tanto que ente, sino a varios en cuanto varios, aunque unidos de un modo accidental. Ello se echa de ver sobre todo en la llamada unidad de agregación; por ejemplo, en la del bosque o en la del montón de piedras, etc., donde la unidad, además de ser accidental, es extrínseca; mas también cabe observarlo en la intrínseca unidad de composición que es propia del *ens per accidens* constituido por la sustancia y cualquiera de los accidentes de ella que le sean separables, aunque le estén eventualmente unidos.

Tratando de la cuestión de si es o no es análoga la clasificación del ente en uno y múltiple, Suárez llega a decir que «el ente *per accidens* no es, en cuanto tal, verdaderamente ente, sino entes, y solo se llama ente por una cierta proporción o imitación del ente *per se*»[434]. Y a continuación añade: «Esta sentencia se prueba, en primer lugar, por estar tomada de Aristóteles en el libro IV de *Metaph.* c. 2, al final, donde claramente enseña que aquí interviene la analogía. Después, se prueba por la razón de que los que son varios absolutamente no son absolutamente algo uno, pues ambas cosas se oponen entre sí (…); luego el ente no se divide de una manera unívoca, sino analógica, en uno y múltiple»[435].

La clasificación del ente en uno y múltiple es de especial relevancia en el análisis lógico de la noción de lo uno como propiedad del ente *ut sic.* Aristóteles introduce esta clasificación al mantener que a lo dividido o a lo divisible se le da el nombre de múltiple, y a lo indiviso o a lo indivisible se le llama uno»[436]. La primera y principal dificultad que esta evidente contraposición suscita es la de cómo entender que si todo ente es uno, puede también lo múltiple ser ente, según lo requiere el hecho de su indudable existencia. Por no ser una nada, lo múltiple ha de tener, a su manera, el carácter de ente y, por ello, también el de lo uno, con lo cual la contraposición de lo uno y lo múltiple tendría que ser la contraposición de lo uno a lo uno, cosa enteramente inadmisible si lo uno se toma en el mismo sentido las dos veces. O sea: para que lo múltiple pueda ser uno por ser ente, ¿no es necesario que haya dos maneras de unidad, como hay dos modos o maneras de entidad?

En la dirección señalada en esta pregunta se mueve la solución que santo Tomás le da al problema. «Nada prohibe que lo que de un modo está dividido esté indiviso en otro modo, como lo dividido numéricamente está específicamente indiviso; y así acontece que algo es uno según un modo y múltiple según otro. Mas si algo es indiviso absolutamente, será absolutamente uno y relativamente múltiple, siendo lo primero por ser indiviso en lo pertinente a la esencia de la cosa, aunque esté dividido en lo que está fuera de esa esencia, o por ser uno en el sujeto y múltiple en los accidentes, o porque es indiviso en acto y dividido en potencia, como lo que es uno en el todo y plural según las partes; de este modo, será uno de una manera absoluta y múltiple relativamente. Si algo, por el contrario, es indiviso relativamente y dividido de una manera absoluta (…) será múltiple en un sentido absoluto, y uno en un sentido relativo (…). Así, pues, el ente se divide en uno y múltiple como en uno absolutamente y múltiple de una manera relativa. Porque la misma pluralidad no se contendría bajo el ente si de ninguna manera se contuviese bajo lo uno. Pues dice Dionisio que sin participar en lo uno la pluralidad no es. Mas los entes que por sus partes son múltiples son [cada uno de ellos] algo uno en el todo, y las cosas múltiples por los accidentes son [cada una de ellas] algo uno por el sujeto, y las numéricamente varias son algo uno en la especie, y las que son varias específicamente son algo uno en el género, y las múltiples según los procesos son algo uno en el principio»[437].

* * *

En la tercera de las investigaciones integradas por Husserl en sus célebres *Investigaciones lógicas* y que lleva el título de «Contribución a la teoría de los todos y de las partes», hay algunas observaciones de interés para el análisis lógico de lo uno como propiedad de todo ente, si bien Husserl no las lleva a cabo desde el punto de vista del análisis lógico de esa propiedad trascendental. Veamos seguidamente algunas de ellas que tienen que ver con la distinción entre objetos independientes y no-independientes:

a) «Los objetos pueden hallarse entre sí en la relación de *todos* y *partes,* o bien en la relación de partes coordinadas de un todo. (…) Cada objeto es parte real o posible, o sea, hay todos reales o posibles que lo incluyen. Por otro lado, quizá no todo objeto haya de tener partes, y así resulta la distinción ideal de los objetos en *simples* y *compuestos»*[438].

La enumeración, aquí efectuada por Husserl, de los modos en que los objetos pueden relacionarse entre sí es correcta solo parcialmente: quiero decir que es insuficiente, incompleta. Pues también es posible que dos o más objetos estén relacionados entre sí como otros tantos todos, ninguno de los cuales sea una parte de ninguno de los demás. *V.gr.,* un árbol o un hombre no se hallan entre sí en la relación de un todo y una parte, ni tampoco en la de dos partes coordinadas de un todo mismo y único, sino en la relación de un todo con otro todo. Y esta última es también la relación en que entre sí están dos bosques, o dos montones de piedras, o el conjunto de todos los números pares y el de todos los números impares.

La afirmación husserliana según la cual cada objeto es parte real o posible, o sea, que hay todos reales o posibles que lo incluyen, no es aplicable a Dios, y ello se debe a que la parte es, en tanto que parte, menos perfecta que el todo en que está incluida, y Dios no puede no ser el Ser Perfecto de una manera absoluta. La lógica del concepto mismo de Dios no excluye que lo podamos efectivamente *concebir* como una parte del conjunto integrado por Él y los otros entes, pero excluye que con acierto lo podamos *juzgar* de esa manera. —O sea, en cuanto *objeto* (meramente conceptual) puede ser parte, pero no cabe que sea parte en cuanto *ente* al que un juicio verdadero se refiere. (Bien es cierto que Husserl no habla aquí de entes, sino en general de objetos).

Por otro lado, también es aquí oportuna la consideración del doble hecho de que según el pensamiento aquinatense Dios no entra en la composición de lo que Él no es *(non venit in compositionem aliorum)*[439], pero al explicar esta tesis no menciona su autor el conjunto integrado por Dios y los otros entes. Ello se explica en virtud de que ese conjunto no es, en verdad, un ente en sentido propio, sino algo solo objetual, donde Dios desempeña la función de una parte integrante de ese todo que es un mero objeto. Pues no es lo mismo el poder hallarse *mentalmente* integrado en un conjunto y el *consistir* en una parte de él. Lo primero es pura y simplemente objetual, mientras que lo segundo es transobjetual, propiamente ontológico. Dicho de otra manera: Dios es concebible como parte meramente objetual del todo, también meramente objetual, que es el conjunto de Dios y los demás entes, mas no cabe juzgarlo con acierto como algo que consiste en ser una parte ontológica de ese conjunto.

Todavía en el mismo texto hay una negación dubitativa («quizá no todo objeto haya de tener partes») rectificable por otra cierta, segura, y de índole afirmativa: hay un objeto —o, mejor en este caso, un ente— que no solo no necesita tener partes, sino que necesita no tenerlas. Tal ente es Dios, el único ente al cual se ha de atribuir de un modo incondicionado la unidad de simplicidad. Y así debe concluirse que, en vez de limitarnos a admitir con Husserl la distinción entre objetos simples y objetos compuestos, hemos de aceptar, desde el punto de vista propiamente ontológico, la distinción entre el único ente simple y los demás entes, cada uno de los cuales es compuesto a su modo y manera.

b) «*No independiente en el todo G y con relación a él,* o al conjunto total de sus contenidos parciales, determinado por *G,* es llamado cada uno de sus contenidos parciales, que solo como parte puede existir, y ciertamente solo como parte de una especie de todos que en ese conjunto está representada. Cada contenido parcial para el cual esto no sea válido se llamará independiente en el todo G y con relación a él. Hablamos, en una forma más breve, de partes *no independientes* del todo y de partes *independientes* de él, o bien de partes *no-independientes de partes (todos parciales) del todo y de partes independientes de esas partes»*[440].

Para la cuestión de si la unidad admite grados, en el sentido de si un ente puede tener más unidad que otro, este texto de Husserl puede ser útil. Porque un todo integrado por unas partes que en él y respecto de él no son independientes tiene más unidad que el compuesto por partes independientes en él y respecto de él. Y en lo que atañe a los todos parciales la unidad de las partes no independientes en y respecto de ellos es superior a la

de las partes que no se comportan de ese modo. —Mas aquí es oportuno atender a una explicación dada por Suárez a propósito de cómo puede un ente tener más unidad que otro: «(…) se responde que la negación o privación total formalmente y de suyo no es susceptible de más y de menos, pero por razón del fundamento puede serlo; y por razón del fundamento un ente es más uno que otro en tanto que es más o menos compuesto»[441].

Por lo que toca al sentido del «más o menos compuesto», es conveniente advertir:

1º, que no se trata de que tenga más unidad el ente que de menos partes se compone, sino aquel cuyas partes (pocas o muchas) son más dependientes entre sí. (Pongamos por caso: un árbol tiene más unidad que una piedra, aunque esta consta de menos partes que aquél; o bien: la unidad de un animal es superior a la de un árbol, aunque aquel se compone de más partes que este. Y en general: la unidad de un conjunto será tanto menor cuanto mayor sea el número de sus partes entre sí independientes).

2º, que lo que es ente *per se* tiene más unidad que lo que es ente *per accidens*, incluso en los casos en los que este consta de menos partes que aquel (sin olvidar que no todo ente *per se* es realmente un conjunto);

3º, que aunque unidad y unicidad no son lo mismo, la máxima unidad es, sin embargo, la de un único ente: aquel al que corresponde la unidad de simplicidad. O lo que es lo mismo: lo máximamente uno es lo único que es máximamente ente, *i.e.,* Dios.

§ 3. La propiedad trascendental llamada «aliquid»

La unidad sería unicidad si de ningún modo conviniera a lo múltiple, ya fuese porque lo múltiple no pudiera existir, ya porque a pesar de ser posible, y hasta efectivo también, no tuviera unidad de ningún tipo. Ahora bien, la posibilidad de lo múltiple se deduce del hecho lógico de que no es contradictorio en sí mismo, ni con lo uno tampoco (según quedó ya explicado en el § 2 de este Capítulo). En suma: la unidad no es unicidad, salvo en el caso de Dios, que no es de una manera necesaria el único ente, pues aunque *de facto* nunca hubiese ninguno más, siempre sería posible que lo hubiera (es decir, siempre le sería posible a Dios el hacer que existiesen otros entes).

Pues bien, la posibilidad de lo múltiple es la necesidad de que la propiedad llamada *aliquid* convenga a todo ente, sin excluir a Dios; o sea, la necesidad de que sea una de las propiedades calificadas de trascendentales. Desde el punto de vista propiamente lingüístico es menester, sin embargo, señalar la diferencia entre el significado de la palabra «algo» en uno de los más frecuentes de sus usos y el sentido en que aquí tomo la voz *aliquid*. En su más amplio y usual sentido, *algo* se opone a *nada*. —La capacidad que poseemos de concebir la nada, dándole así una presencia pura y simplemente objetual, la única que puede poseer, nos permite decir que la nada es algo que podemos pensar, sin que de esta manera pretendamos hacer la afirmación de que la nada puede ser pensada como opuesta a sí misma por ser *algo*… que puede ser pensado. Nada y algo (tomado este en su sentido ontológico, no en el puramente objetual) se excluyen entre sí,

de tal modo y manera que todo lo que así es algo, *aliquid*, es *aliud quid* respecto de la nada[442].

Aliquid en esa acepción de *aliud quid respecto de la nada* es afirmado por algún tomista como propiedad trascendental, y este es el caso de J. Gredt, según cabe advertirlo en las siguientes distinciones: *«'Aliquid'* puede tomarse de tres modos: a) por *esencia (aliquid* = alguna quiddidad); b) por *'aliud quid', i.e.,* por ente en tanto que se distingue de no-ente (no-nada); c) por *'aliud quid',* como un ente en tanto que se distingue de otro ente (…). En la primera acepción no es propiedad del ente, sino sinónimo de ente y cosa; en la segunda es propiedad del ente, porque explica algo que ente no explica y que de él se sigue de una manera inmediata; en la tercera acepción no es propiedad del ente: ciertamente explica algo que éste no explica, mas no se sigue inmediatamente de él, sino de lo uno… »[443].

En el tercero de los textos aquinatenses consignados en el Capítulo VI § 3 no solo no se mantiene lo afirmado por J. Gredt acerca del *aliquid* como propiedad trascendental, sino que también se hace constar, de una manera explícita, que se llama uno al ente en cuanto indiviso en sí, mientras que se dice de él que es *aliquid* en tanto que dividido de los otros. —Por lo que toca al distinguirse de la nada se ha de advertir que en él no se tiene en cuenta el hecho ontológico de la pluralidad —cuando menos, posible— de los entes. Ahora bien, este hecho es indispensable para toda propiedad trascendental, pues solo son propiedades de este orden las que convienen a todos los entes, mientras que el distinguirse de la nada no dejaría de convenir a un ente único, para el que hubiera de resultar imposible el ser objeto de un concepto trascendental, ya que todo concepto de esta índole incluye en su extensión *todos los entes,* sin excepción alguna.

Es verdad que conviene también a todos los entes, sin ninguna excepción, el diferir de la nada, pero asimismo es verdad que en el concepto de este diferir no está tomada en consideración la pluralidad de los entes, como quiera que un ente único puede ser concebido como opuesto a la nada. Y, por el contrario, en el *aliquid* entendido como la propiedad según la cual todo ente difiere de los otros, la pluralidad ontológica está incluida. Y todavía desde el punto de vista de la lógica de los conceptos trascendentales debe considerarse el hecho lógico de que el concepto *aliquid,* además de no ser idéntico al individuo, tampoco necesita ser pensado como una parte de él. Comprobemos por separado la verdad de ambas negaciones:

a) La diferencia entre el concepto del *aliquid* y el concepto del individuo queda mostrada por la no inclusión de la idea de lo uno en la del *aliquid* mientras que en la idea del individuo está, en cambio, incluida. —Contra este argumento cabría tal vez objetar que el *aliquid* es una cierta consecuencia de lo uno, y que, por tanto, la definición del individuo lo incluye por cuanto lo uno entra en esta definición. A la primera parte de este razonamiento debe reconocérsele la licitud y el acierto o la validez. En cuanto uno, *i.e.,* en tanto que en sí indiviso, ningún ente puede no ser distinto de los otros o dividido de ellos, ya que si así lo fuese estaría en contradicción consigo mismo: estaría dividido en sí y no lo estaría, o, lo que es igual, sería y no sería en sí mismo indistinto. Por todo ello se ha de pensar que el *aliquid* procede o resulta de lo *unum,* y así lo afirma Araujo:

«Formalmente, lo uno se limita a expresar el ente no dividido, pero causalmente expresa la división respecto de los otros»[444]. Mas de ello no infiere Araujo, ni hay por qué inferir, que el *aliquid* se identifique —de un modo conceptual— con lo uno; antes por el contrario, lo que lógicamente se desprende de lo que Araujo dice es que no hay tal identificación, por no haberla precisamente entre el efecto y la causa. Y ello basta para probar la invalidez de la segunda parte de la objeción.

b) La posibilidad de concebir la idea del *aliquid* sin la del individuo se pone de manifiesto al advertir que la de este incluye la de lo uno, y en cambio, no la incluye la de aquél. Lo cual no quiere decir que sea imposible pensar la idea de la «división de cada ente respecto de los demás» como una parte de la noción del individuo, sino que ello no es necesario, y no lo es porque el concepto de la división de cada ente respecto de los demás no incluye en su comprehensión el concepto de lo indiviso en sí, por más que resulte de él como el efecto resulta de su causa. (Para que algo que es efecto sea pensado no es menester pensarlo en la relación de dependencia que con su causa mantiene. Por ejemplo, toda naranja puede ser pensada sin tener que pensarla en tanto que producto de un naranjo, y cualquier hombre puede ser pensado sin que sea para ello imprescindible el pensar en su padre humano ni en su Padre divino. Incluso para concebirlo como efecto se ha de empezar por concebirlo de tal modo que su propia índole de efecto no entre todavía en su comprehensión. Así, para pensar a un hombre como hijo, primero hay que concebido como hombre, de tal manera que su propia índole de hijo no entre aún en su comprehensión, ya que esa índole no es ninguna nota del concepto de hombre (animal racional), ni tampoco ninguna nota de las que implícitamente constituyen, digámoslo así, las subnotas de ese mismo concepto).

* * *

Concebir un ente como distinto de otro o de otros, pudiera a primera vista parecer una pura tautología: ¿Acaso puede algún ente diferir de sí mismo?, ¿no es absolutamente necesario, con la absoluta y vacía necesidad de lo puramente tautológico, que si un ente es distinto, lo sea de lo que es distinto de él?

Ante estas preguntas la primera aclaración indispensable es que ningún concepto puede ser, hablando con propiedad, una tautología. Únicamente las proposiciones —respectivamente, los juicios— pueden ser, o no ser, tautologías. En segundo lugar, aunque no menos relevante en este caso, para que una proposición sea tautológica es preciso que sea analítica, mas no todas las proposiciones analíticas son proposiciones tautológicas; y si bien el *aliquid* no es ninguna proposición, se ha de admitir, sin embargo, que da pie a la que se expresa diciendo que «todo ente es distinto de los otros entes». ¿Es, o no es, tautológica esta proposición analítica?

El predicado «distinto de los demás» no es, de una manera explícita o expresa, idéntico al concepto que desempeña la función del sujeto en esa proposición. Sin duda de ningún género, hay una insalvable diferencia entre la proposición «todo ente es distinto de los demás» y la proposición «todo ente es ente». ¿Pero debe afirmarse que en el

concepto de ente se halla implícito el concepto de «distinto de los demás», de tal suerte que el segundo despliega alguna nota que está contenida en el primero, pero no explícita en él? ¿Es lícito decir que analizando el concepto de «poseedor de ser» encontramos como ingrediente de él la noción de «distinto de los demás», justamente del modo en que analizando el concepto de animal encontramos el concepto de «capaz de conocer sensorialmente», o el de «dotado de vida», o el de «sustancia corpórea»?

A estas nuevas preguntas da ocasión lo que mantiene Kant en la *Crítica de la razón pura* —sin distinguir entre los juicios analíticos que son tautologías y los que no están en ese caso— acerca de la distinción, en general, entre los juicios analíticos y los sintéticos: «A los primeros se les podría también llamar *juicios de explicación,* y a los otros cabría llamados *juicios de ampliación,* porque aquellos no añaden nada, mediante su predicado, al concepto del sujeto, sino que se limitan a dividirlo, analizándolo en sus conceptos parciales, que en el mismo estaban, aunque confusamente, ya pensados; por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no estaba pensado en él y que ningún análisis hubiera podido extraérselo»[445].

En esta clasificación de los juicios no hay lugar para las tautologías. Así, el juicio «el hombre es el hombre», que ciertamente no es un juicio sintético, tampoco podemos calificarlo de analítico si nos atenemos al criterio de Kant en su *Crítica de la razón pura.* Hay, por tanto, una clara contradicción entre lo que en esta obra dice Kant acerca de los juicios analíticos y lo que de ellos dice en la *Lógica*. Y volviendo a la proposición «todo ente es distinto de los demás», se ha de reconocer que no es analítica en el sentido kantiano según el cual es analítica la proposición donde ya el predicado está pensado, aunque confusamente, en el concepto del sujeto, pues no se ve que como uno de sus conceptos parciales *(Theilbegriffe)* el predicado «distinto de los demás» esté pensado ya, siquiera sea de una manera implícita y confusa, en el mismo concepto de «todo ente». Por más que analicemos la noción de «poseedor de ser», no lograremos encontrar en ella una *parte* que sea respecto de la noción de «distinto de los demás» lo que respecto de la idea de animal es la idea de «viviente». Porque es indispensable ser viviente para ser animal, pero ser animal no es necesario para ser viviente, mientras que, en cambio, para diferir de los demás es menester ser un ente, y para ser un ente es necesario ser —en algún modo o sentido— distinto de los demás[446].

La necesidad de que todo ente difiera de los demás ha de ser concebida como una auténtica o verdadera necesidad si por «los demás» se entiende «los otros entes posibles» (y entre ellos, claro está, los efectivos también), lo cual supone: a) que al poseedor de ser puede también convenirle un relativo (no un absoluto) no-ser; b) que la coincidencia en ser distintos es solamente una parcial o relativa identidad, no una identidad absoluta, completa.

a) Inevitablemente nos enfrentamos ahora con el pensamiento parmenídico. Habla la diosa a Parménides: «Pues bien, voy a decirte —acepta tú las palabras que me oigas— cuáles son las únicas vías de investigación pensables. Una vía es (…) que el no-ser no es, y tal es la vía de la certeza (pues lleva a la verdad); mas la otra vía es que el no-ser es y que el no-ser es necesario; esta vía —te lo hago saber— es un sendero enteramente

inexplorable, pues ni podrías conocer lo que no es (ello es inviable), ni lo podrías expresar»[447].

Es así bien patente que la exclusión parmenídica del no-ser es absoluta. Lo que con esta afirmación quiero decir es que Parménides, además de negar el absoluto-no ser, niega también el no-ser cuya negatividad es parcial, *i.e.,* pura y simplemente relativa. —De estas dos negaciones la primera es, de un modo innegable, una exigencia lógica, mas no así la segunda. Pues de lo que no tiene ningún ser sería absurdo pensar que tiene alguno, y por tanto lo lógico es pensar —con la lógica propia de una pura tautología— que no tiene ninguno. En cambio, no es ese el caso del relativo no-ser, dado que por esencia, no de una manera eventual, este es también un relativo ser. No hay en ello nada que atente contra el principio de contradicción. Que ser *x* lleve consigo el no-ser *y* es lógicamente necesario, si ni *x* ni *y* son la nada absoluta, sino cada uno cierto ente irreductible al otro, aunque en tener algún ser coinciden ambos. Tal coincidencia es parcial, no completa, y por ello mismo es compatible con una efectiva discrepancia asimismo parcial.

Por lo demás, la tesis parmenídica según la cual lo que no es no puede ser conocido y expresado es intrínsecamente contradictoria, por más que no lo parezca de una manera inmediata, previa a la reflexión. Solo ésta hace ver que esa misma tesis parmenídica ya supone un cierto conocimiento —alguna noción, alguna idea— del no-ser, así como la admisión de la posibilidad de expresarlo, ya que de él se habla cuando se niega la posibilidad de hablar de él. —En otra ocasión he escrito: «El algo meramente concebido que hace de objeto o término intencional del acto de concebir la pura nada es la ‘carencia absoluta de todo ser’, esa ‘ninguna cosa’ que constituye el *sentido* de la palabra ‘nada’, no la materialidad de esta expresión. Si distingo, y ciertamente puedo hacerlo, entre la absoluta carencia de todo ser y la carencia, meramente relativa, de este o de aquel ser determinado, estoy concibiendo no solamente la segunda carencia, sino también la primera»[448]. Y ahora añado: si el absoluto no-ser fuese impensable, el relativo no-ser sería impensable en tanto que relativo, es decir, como opuesto a la nada absoluta y que en tanto que opuesto a ella puede tener cierto ser, frente a la omnímoda imposibilidad de que tenga algún ser la pura nada.

La negación parmenídica de la pluralidad —el *monismo* ontológico— está formulada, con términos equivalentes, en esta doble y breve proposición, que se refiere al ser: «no es divisible, porque es enteramente idéntico»[449]. La identidad atribuida por Parménides al ser impide que puedan darse varios casos de ente. En cuanto varios, tales casos habrían de estar entre sí divididos, y esto, según Parménides, es por completo imposible, porque el ser es idéntico por completo. Su diversificación le haría imposible ser idéntico de una manera cabal. —Ahora bien, frente a esta argumentación está la exigencia lógica de la total identidad del ser consigo mismo *en cada concreto caso de ente:* una identidad que, lejos de resultar incompatible con la diversidad del ser de cada ente respecto del ser de cualquier otro, es enteramente necesaria para esa diversidad. Si el ser de cada uno de los entes no fuese por completo idéntico a sí mismo, habría de hallarse afectado por una intrínseca y esencial división, en virtud de la cual tendría que

ser distinto y no distinto de cada uno de los demás casos de poseedores de ser[450].

b) La distinción de A respecto de B no puede dejar de ser distinta de la de B respecto de A. La verdad de esta afirmación es compatible, y lo es necesariamente, con la verdad de que estas dos distinciones son inseparables entre sí (también de una manera necesaria). En efecto, el término *a quo* de la primera es A, siendo, en cambio, B el de la segunda; y, a su vez, el término *ad quem* de la primera es B, y el de la segunda, en cambio, A. Por todo ello, el coincidir de A y B en ser entre sí distintos, aunque es un verdadero coincidir y a su modo una cierta identidad, no compensa *(sit venia verbo),* ni anula en algún sentido la distinción recíproca entre ambos, antes bien exige las distintas distinciones entre el uno y el otro.

No se trata, por tanto, de que una y la misma distinción incluya dos distinciones verdaderamente diferentes, pues ello es contradictorio, un puro absurdo. Las dos distinciones en cuestión son, por supuesto, recíprocas, y en consecuencia no pueden dejar de darse unidas. Sin embargo, no es posible que se resuelvan en una definitiva identidad, como si el ser de A y el de B fuesen realmente un único y mismo ser. Tal identidad no puede darse en el caso de que A y B se relacionen entre sí como dos todos mutuamente independientes. Mas tampoco es posible esa identidad ni siquiera en los casos en los que dentro de un mismo todo fuesen A y B dos partes no independientes entre sí ni respecto del todo en el cual son partes. En tales casos la distinción de A respecto de B y la de B respecto de A estarían necesariamente acompañadas por la distinción de A respecto del todo en que se halla y por la que respecto de ese todo atañe a B.

La afirmación dialéctica de «la identidad de la identidad y la no-identidad» es un puro juego logicista, no una exigencia lógica. Y no nos debe irritar, antes bien, hemos de tomarla con un buen sentido del humor (nunca en serio ni para bien ni para mal). La capacidad de reflexión —la de volver sobre sí—, que el entendimiento tiene, nos permite ese juego logicista, pero no puede hacer que la identidad y la no-identidad sean tomadas lícitamente como idénticas entre sí por convenir en ser entre sí distintas. También cabe jugar el juego de concebir la identidad en calidad de «idéntica a sí misma», concibiendo a su vez en calidad de «idéntica a sí misma» a la no-identidad. Pero aquí no cabe hacer uso del principio lógico que dice que dos cosas que convienen con una tercera convienen también entre sí. Pues ninguna identidad es una cosa que convenga con otra u otras. Ni tampoco la identidad consigo mismo es una pura y simple con-veniencia, la cual lleva consigo, cuando menos, dos polos irreductiblemente diferentes, por mucho que convengan entre sí.

* * *

La afirmación implícita en el concepto del *aliquid* como propiedad trascendental[451] queda expresada en esta breve fórmula: todo ente es *otro* necesariamente. Concebir todo ente como otro ente es justo lo contrario de pensarlo como si fuese único en sentido absoluto, a pesar de que ningún ente puede ser sustituido o intercambiado por otro en su

cabal entidad. Y la imposibilidad de tal sustitución o intercambio, a la vez que la necesidad de que ningúno sea el único posible, se expresan en estos términos: todo ente es único, aunque ninguno lo es como excluyente de todo posible otro. Dios, ente máximamente uno y único en la acepción de no sustituible de una manera absoluta, bien que tampoco de una manera relativa, no anula la posibilidad de otros entes. Anular esa posibilidad sería en Dios anularse a sí mismo como dotado del poder de crear.

El concepto del *aliquid* es así la expresión mental del ente en tanto que este implica la posibilidad de darse en distintos casos. Hacer explícita, en una simple aprehensión intelectiva, esa implícita posibilidad, es la función lógica del *aliquid* como necesario atributo del ente en tanto que ente, no como una de las notas incluidas en el concepto mismo de lo que tiene ser. Las dos notas que integran la comprehensión de este concepto —y que, como ya se explicó en el Capítulo V, § 3, resultan inseparables— son las de *essentia* y *esse,* y en ninguna de ellas está incluido el *aliquid.* Este es el ente mismo en cuanto otro por ser posible que ningún ente sea único de una manera absoluta. La posibilidad así implicada se nos hace patente por una doble vía: el análisis de la idea de «poseedor de ser» y la lectura o penetración intelectiva de los datos de la experiencia sensorial.

a) El concepto del ente o poseedor de ser no incluye en su comprehensión la nota de único. «Ser» no se identifica con «ser único», y «poseedor» no es lo mismo que «único poseedor». Así, pues, si para ser no es necesario ser único, ni ser único poseedor es algo que con la misma idea de poseedor se identifica, entonces es posible que se dé una pluralidad de entes y, por lo mismo, es necesario que cada ente sea otro respecto de cualquier posible ente (con la obvia excepción de él mismo, ya implícitamente contenida en la propiedad trascendental llamada *unum).*

b) Como leídos por el entendimiento, los datos de la experiencia sensorial dan testimonio de la realidad del pluralismo ontológico por cuanto nos manifiestan entidades distintas en sus respectivas singularidades cuando no en la especie y hasta según el género. Los eventuales errores de los sentidos no nos dan derecho a que tengamos por esencialmente falaces a nuestras potencias sensorialmente cognitivas. Sabemos —¡por experiencia!— que nuestros datos sensibles nos han inducido a veces a tomar por real lo que no pasa de ser meramente aparente, pero no lo sabríamos si todavía no hubiésemos salido de los respectivos errores, corrigiéndolos en virtud de nuevos datos sensibles; y, por otra parte, el ser del saber es distinto del ser del captar sensorial, y ello sería imposible si solo fuera posible un solo ser. Por tanto, la posibilidad de varios seres —atestiguada por la lectura intelectiva de los datos sensibles— es la necesidad de que cada uno de los poseedores de ser sea distinto *(aliud quid)* de todos los demás, ya tomados uno por uno, distributivamente, ya también de una manera colectiva: y como quiera que la efectiva existencia de una pluralidad de datos sensoriales no falaces es lógicamente —*i.e.,* por lícita deducción— la existencia de una pluralidad de poseedores de ser, se ha de admitir —en virtud, asimismo, de una lícita deducción— que la propiedad trascendental llamada *aliquid* no queda en modo alguno desmentida por el hecho innegable de que a veces nuestros sentidos nos ponen ante lo que no es más que una apariencia, siendo

nosotros los que llegamos a tomarla como un efectivo ente. O a la inversa: la afirmación de la propiedad trascendental *aliquid* no incluye en manera alguna la negación de toda posibilidad de que tomemos por auténticos entes a las puras y simples apariencias ante las cuales nos ponen en ocasiones nuestros propios sentidos.

(Hay, en cambio, otra negación que necesariamente está incluida, bien que solo de un modo implícito, en la afirmación del *aliquid* como propiedad trascendental: a saber, la negación de la validez del panteísmo. Porque este no admite que además de Dios haya *otros* entes, ni siquiera que tales otros sean posibles, aunque no deja, sin embargo, de aceptar que entre Dios y cada uno de todos los «momentos» en los que Él se despliega hay una distinción similar a la que se da entre el todo y la parte, siéndose mutuamente necesarios los dos extremos de esta distinción. Realmente, el pensamiento panteísta es en el fondo, aunque no lo parezca en la superficie, incompatible con la tesis de la unidad de simplicidad como atributo divino y, en consecuencia, incompatible también con el *aliquid* en cuanto que este implica la necesidad de la distinción entre un posible ente en el cual no haya «partes», en ninguno de los sentidos de esta voz y todo posible ente cuya indivisión en sí mismo sea la única que cabe en lo compuesto).

§ 4. EL ENTE COMO LO INTELIGIBLE

En la teoría de las propiedades trascendentales del ente se usa, para nombrar a una de ellas, la expresión «*verdadero» (verum),* a la que también se adscriben en la terminología filosófica otras acepciones bien distintas, todas las cuales coinciden, a pesar de sus diferencias, en no ser convertibles con el sentido vinculado a la fórmula «el ente en tanto que ente».

No es ninguna excepción, dentro del lenguaje filosófico, el caso en el que se encuentra por razón de su polisemia el término «verdadero». Hay también otras voces asimismo empleadas por los filósofos con evidente pluralidad de significados cada una de ellas, y, a veces, en uno y el mismo autor y en una y la misma obra. El ejemplo más oportuno, dado que aquí vamos a ocuparnos de un concepto trascendental, lo constituye la palabra clave de toda la ontología, la voz «ente», tomada por Aristóteles en tan diversos sentidos como el del ente por accidente, el ente como lo verdadero, las figuras de la predicación (las categorías) y el ente en acto y el ente en potencia[452]. De todos estos sentidos el que más nos importa ahora de una manera directa es el del ente como lo verdadero (ὡς ἀληθές), justamente porque de él debemos distinguir, con la máxima pulcritud, el de lo verdadero como propiedad trascendental.

La expresión «el ente como lo verdadero» puede tomarse, dentro del lenguaje propio de la Escuela, en dos sentidos formalmente irreductibles entre sí. El primero de ellos ha sido aquí examinado, concretamente en el Capítulo VI, § 2, cuando fue necesario referirse a Aristóteles al señalar los preludios del repertorio aquinatense de las propiedades trascendentales. En ese contexto la fórmula «el ente como lo verdadero» significa, tal como ya se indicó, que es verdad lo que en un enunciado se afirma (o bien

lo que en él se niega). El ser del ente entendido de esta manera es el ser-verdad-que al sujeto de una proposición le conviene —o, en su caso, no le conviene— lo que en ella es el predicado. Con toda evidencia, este sentido del ser no es encuadrable en ninguna propiedad trascendental ni tampoco en la radical trascendentalidad del ente en tanto que ente o poseedor de ser, pues tan solo es viable en unos ciertos y determinados entes, los juicios, y no en todos, sino en los concordantes o conformes con los objetos a los que se refieren.

Por extensión, cabe también atribuir el ser —y, en consecuencia, la índole de poseedor de él, o sea, dar el nombre de ente— a todo aquello que desempeña la función de sujeto en un juicio que sea verdadero. Así efectivamente lo hace Husserl, influido seguramente por Brentano, para quien el sentido primordial del ente es, entre los señalados por Aristóteles, el de lo verdadero. Refiriéndose al ser de lo ideal y apoyándose precisamente en el hecho de que hay verdades relativas a objetos de esa índole, argumenta Husserl: «Si tales verdades valen, ha de existir todo aquello que su validez presupone objetivamente». Ahora bien, si el argumento de Husserl fuese verdaderamente concluyente en el sentido de la corrección lógica, también sería necesario atribuir la existencia a los *entia rationis,* ya que acerca de estos objetos hay verdades, entre ellas la de que no pueden existir por carecer de auténtica realidad, no teniendo otro ser, si así cabe llamarlo, que su puro y simple ser-pensados, vale decir, su pura objetualidad ante una subjetividad consciente en acto[453].

* * *

La determinación de «lo verdadero» como uno de los varios atributos calificados de trascendentales no puede llevarse a cabo con la necesaria pulcritud sin un previo señalamiento de los diversos sentidos en que dentro del lenguaje filosófico se habla de *la verdad.* No todos estos sentidos permiten concebir lo verdadero como una propiedad del ente en cuanto ente. Y en primer lugar es imprescindible tomar nota de que dentro del lenguaje filosófico se habla de la verdad en tres sentidos fundamentalmente diferentes: el de la verdad lógica, el de la verdad ontológica y el de la verdad moral.

La verdad lógica es la verdad del *logos*, la concordancia del entendimiento con su objeto cuando este es captado de una manera correcta, sin atribuirle nada que de suyo no le sea realmente pertinente. En el *logos* humano esta concordancia puede darse, como algo simultáneamente conocido, en los juicios tan solo, no en los meros conceptos o intelecciones simplemente aprehensivas, mas tampoco en todos los juicios, ya que algunos son falsos. Y una razón análoga a la que para el caso de la verdad lógica acaba de ser expuesta impide evidentemente que la verdad moral, la veracidad, pueda considerarse como uno de los varios atributos calificados de trascendentales y que son convertibles con el ente en tanto que ente. Como es bien obvio, la verdad moral solo es posible en el ámbito de la comunicación del pensamiento, y nunca es enteramente imposible que tal comunicación —si la realiza un hombre— carezca de esta verdad.

Por su parte, la verdad calificada de ontológica es, digámoslo así, la inversa a la verdad

lógica. No es, en ningún sentido, la verdad que al *logos* se atribuye cuando este concuerda con el ente que por él es juzgado, sino la conformidad o concordancia que a todo ente conviene por su radical aptitud para ser bien captado por el *logos*. En términos negativos sería preciso y útil advertir que la verdad ontológica es la no-oscuridad del ente en tanto que ente, su no-estar cerrado, en principio, al poder de la intelección, el no-ser-un obstáculo para que este poder se ejerza. Pero en términos positivos es aún más, y mejor, lo que puede y debe decirse de la verdad ontológica; esta verdad es en cada uno de los entes su constitutiva apertura —y, en este sentido, concordancia, conformidad— al ser propio del *logos*, su capacidad de iluminarlo: en una palabra, su inteligibilidad. Y de este modo es bien claro que la verdad ontológica es una propiedad trascendental, y así el concepto del ente como lo inteligible es la expresión de un atributo necesario para todo lo que de suyo tiene ser y cabalmente en tanto que lo posee.

La ecuación ser = ser-inteligible, sin la cual no es posible el concepto del ente como lo ontológicamente verdadero, suscita toda una serie de dificultades, cuya resolución es necesaria para determinar con exactitud el sentido de la propiedad trascendental llamada *verum.* —Consideremos estas dificultades, viéndolas una por una, sin dejar de atender también a las conexiones que, según podremos comprobar, se dan también entre ellas y con algunas cuestiones tangenciales:

a) Tal como ya aquí ha quedado dicho a propósito de la concepción husserliana del ser propio de lo ideal, también cabe que este sea sujeto de proposiciones categóricas perfectamente válidas, a lo cual debe añadirse que otro tanto se ha de decir del *ens rationis* con o sin fundamento *in re.* Ello supone la inteligibilidad de lo irreal, o sea, la de lo que no posee la índole de un auténtico ente. En consecuencia, y dado que toda propiedad trascendental conviene únicamente al ente auténtico, *i.e.,* a lo que no consiste ni se agota en ser objeto (de una clase o de otra) ante una conciencia en acto, se ha de negar que el ser-inteligible añada al ente una determinación conceptual que le convenga justo en tanto que ente. O dicho de otra manera: ha de negarse que la verdad ontológica sea una auténtica propiedad trascendental.

La réplica a esta objeción ha de reconocer también el hecho lógico de que cuando un ente de razón ha sido constituido, en calidad de objeto, por y ante la inteligencia que lo piensa, ya no es lícito que ésta le atribuya lo que no puede serle conveniente. No podemos ya juzgarlo *ad libitum,* pensando de él lo que con entera libertad le queramos atribuir, siendo de esta manera tan resistentes a nuestro albedrío como lo son todos los entes auténticos (de los cuales no es válido lo que de ellos nos apetezca pensar en contradicción con lo que cada uno de ellos sea en cada caso). Es *como si* el ente de razón tuviera un ser-en-sí-mismo, pero *tan solo como si* en sí mismo lo tuviera, porque su ser es solamente fingido, de tal suerte, por tanto, que su resistencia a ser pensado según nuestra libre voluntad no es sino la coherencia que consigo mismo tiene el *logos* en tanto que lo ha fingido con unas determinadas notas o caracteres y no con otras distintas. Por lo demás, la diferencia entre los entes de razón con fundamento *in re* y los carentes de ese fundamento no obliga a hacer ningún cambio en lo que acabamos de observar, porque también los entes de razón con fundamento transobjetual no son, formalmente

hablando, nada más que fingidos.

En resolución, la idea de lo verdadero en el sentido de la verdad ontológica es expresiva de una auténtica propiedad trascendental porque lo en-sí-mismo-inteligible[454] se identifica realmente con lo que realmente tiene ser, mientras que el poder-ser-entendido, atribuible al ente de razón, no es realmente idéntico al fingido ser de este ente, ya que ni lo uno ni lo otro son auténticas realidades. La inteligibilidad del *ens rationis* es verdadera, pero no es real. O dicho con otros términos: es verdadera solo en el sentido de la pura y simple verdad lógica, no en el de la verdad que se califica de ontológica.

b) La idea del *verum* no podría ser el concepto de una propiedad trascendental si fuese lícito hablar de una falsedad ontológica, tal como se hace, por ejemplo, al atribuirla a una moneda falsa, o al oropel en cuanto falso oro, o al falso amigo, etc. A propósito de la falsedad así ejemplificada debe tenerse en cuenta la siguiente doble observación: 1º, tal falsedad no es una falsedad lógica (en la acepción según se habla de ella como aquello a lo que la verdad lógica se opone), pues ni la falsa moneda es un juicio, ni es un juicio el oropel, ni el falso amigo, etc.; 2º, de hecho, en el lenguaje filosófico se hace uso, para esos casos, de la expresión «falsedad ontológica», designando con ella una falsedad que conviene a ciertas realidades en cuanto aptas para dar ocasión a juicios que son erróneos. La falsa moneda es una efectiva realidad que puede dar ocasión, en virtud de su aspecto, a que la tomemos por una moneda auténtica; *et sic de ceteris.*

A la vista de la doble observación que acabamos de hacer cabría pensar que así como no todo juicio es verdadero en el sentido de la verdad lógica (ya que hay juicios lógicamente falsos), tampoco todo ente es verdadero en el sentido de la verdad ontológica (puesto que hay entes a los que la falsedad puede serles lícitamente atribuida). De lo cual se habría de inferir que la noción del *verum* no puede, en manera alguna, ser pensada lícitamente como una propiedad trascendental. Sin embargo, no ha de darse por resuelta la cuestión sin haber determinado previamente la modalidad de licitud que le debe ser atribuida a la expresión «falsedad ontológica». A estos efectos, he escrito en otra ocasión: «Ontológicamente falso es lo que posee las condiciones para poder ser falsamente entendido. Por ejemplo, una moneda falsa es algo apto para ser juzgado verdadera moneda. Claro es que la moneda falsa no es falsa en sí, fuera de toda intelección posible. En sí misma, de suyo, la moneda falsa es verdaderamente lo que es, y posee también las condiciones para poder ser rectamente entendida. Su falsedad ontológica es accidental porque no está basada en su esencia, sino en la semejanza que posee con lo que es una auténtica moneda, y porque esa misma semejanza no es verdadera causa, sino solo 'ocasión' de que llegue a pasar por lo que no es. En cambio, la posibilidad de ser rectamente juzgada depende, por parte de la moneda falsa, de lo que ésta es de suyo y en sí misma: solo es entendida si se la juzga tal como es, no tal como es posible que pueda llegar a parecernos»[455].

Resulta así que la falsedad ontológica no es esencial, en la acepción de sustancial, en ningún poseedor de ser, y que como algo accidental se da solo en los entes a los que se la puede atribuir por virtud de una externa semejanza con otros a los que ellos suplanten (en el pensamiento, no en la efectiva realidad de lo pensado). Y en lo que concierne a esa

exterior semejanza que lo ontológicamente falso ha de tener con lo ontológicamente verdadero, se ha de advertir que es menester que sea la suficiente para justificar, aunque nunca de una manera irremediable, el *quid pro quo* ocasionado por ella. Se entiende bien, *v.gr.,* que una joya de imitación —se sobreentiende, de una imitación irreprochable en cuanto tal— sea juzgada como auténtica joya, pero sería muy difícil comprender (y disculpe el lector lo abrumador del ejemplo) que alguien hubiese confundido un gato con una pastilla de aspirina.

c) ¿No viene a quedar oscurecida, en lugar de aclarada, la noción de la verdad ontológica al establecer, como en algunos tratados y manuales se hace, la distinción entre la verdad ontológica causal y la verdad ontológica formal? Porque el distingo puede ser tomado como si se tratara de que a unos entes les conviene la primera y a otros la segunda, lo cual supondría, a su vez, la distinción de dos modos o clases de entes, de tal suerte que vendría a resultar tan imposible que la verdad ontológica causal fuese una propiedad trascendental como que tuviese este carácter la verdad ontológica formal: en suma, sería imposible que la verdad ontológica conviniera efectivamente a cualquier poseedor de ser, pues no cabe que lo que es válido para una determinada clase de entes sea, sin embargo, también válido para otra, ni sería posible una verdad ontológica que no fuera causal ni tampoco formal.

La objeción, que sin duda merece ser tachada de no escasamente artificiosa, presta, a pesar de ello, un buen servicio por cuanto da ocasión a dejar claro que tanto la verdad ontológica causal como la verdad ontológica formal se atribuyen a todo ente, aunque no de la misma forma o en el mismo sentido. —Consideremos las definiciones de una y otra verdad, y analicemos después en qué convienen y qué es lo que las distingue.

La verdad ontológica causal es la adecuación de la cosa al entendimiento que de ella depende, mientras que la verdad ontológica formal es la adecuación de la cosa al entendimiento que no depende de ella. De una manera más pormenorizada puede también decirse, reproduciendo las definiciones propuestas por J. Gredt, quien a su vez se basa en el pensamiento de Juan de Sto. Tomás[456], que «la verdad ontológica *causal* es la aptitud de la cosa para causar una noticia suya en el entendimiento que de ella depende, y en cambio la verdad ontológica *formal* es la verdad ontológica según su consideración primordial, o sea, en relación al entendimiento que la mide, o bien a aquél con el cual es idéntica»[457]. (A la pregunta, ciertamente justificable, de cuál sea la razón de que en el texto acabado de consignar, llegue a decirse que la verdad ontológica formal es la verdad ontológica en su primordial consideración, puede dársele la respuesta que consiste en la afirmación, ciertamente justificada, según la cual toda cosa, *antes* de ser capaz de suscitar una noticia suya en el *logos* que se le subordina, es dependiente del *logos* que la mide, o bien ella misma es ese *logos*, ya divino, ya humano; ante todo, el divino, el único que es *Logos* Absoluto).

La verdad ontológica apunta siempre a un *logos*, y en ello convienen necesariamente la verdad ontológica formal y la verdad ontológica causal. La diferencia entre estas dos modalidades de la verdad ontológica reside en que la primera apunta a un *logos* que no se comporta como subordinado a lo entendido por él, mientras que el *logos* al que la otra

apunta se encuentra subordinado a lo que por él es entendido y ello es, por cierto, lo que hace posible que todo ente sea ontológicamente verdadero con verdad ontológica formal y con verdad ontológica causal, no, claro está, en referencia a uno y el mismo *logos*, sino a *logos* distintos. Veámoslo examinando los diferentes casos que cabe considerar.

Todo ente que no es un *logos* es ontológicamente verdadero, con verdad ontológica formal, respecto del *logos* absoluto o entendimiento divino. Justo por ser absoluto, este primordial *logos* no puede depender de ningún ente, mientras que todos los entes relativos, los que le deben el ser, le están necesariamente subordinados como a su artífice lo están los artefactos según su propia índole de tales. —Mas también todo ente que no es un *logos* es ontológicamente verdadero con verdad ontológica causal en cuanto apto para que de él tenga una correcta intelección no solamente el *logos* absoluto, sino asimismo el humano. (La cuestión de hasta qué punto puede, a su vez, el entendimiento humano entender cualquier otro ente, es cosa que en el apartado d) del § 4 de este mismo Capítulo será objeto de examen). Para que el *logos* humano pueda estar, en principio, capacitado para la intelección de cualquier ente, según piensa Aristóteles con su ψυχὴ πάντα πώς y tal como ya lo había mantenido Heráclito[458], es necesario, a su vez, que ningún ente le esté, en principio, cerrado, es decir, hace falta que cualquier realidad sea, en sí misma, inteligible por él.

Y, por su parte, tanto el *logos* divino como el humano son verdaderos con verdad ontológica formal y con verdad ontológica causal. Comencemos por verlo en el caso del entendimiento divino. Este *logos* es apto para ser entendido por él mismo, o sea, para que lo entienda un ente que no le puede estar subordinado, como quiera que él mismo es ese *logos*. De lo contrario, no solamente sería absoluto, sino que ni siquiera podría ser un auténtico entendimiento, ya que no cabe ninguno que carezca de la capacidad de auto-entenderse. Y también el *logos* divino es verdadero con verdad ontológica causal, dado que es apto para suscitar una noticia suya en un *logos* que de él depende, como lo es el del hombre.

Tampoco se ha de excluir, antes bien, debe reconocerse, que el entendimiento del hombre es verdadero con verdad ontológica formal y con verdad ontológica causal. Lo primero lo es por dos razones: ante todo, por su aptitud para que lo entienda un *logos* que no depende de él, sino del cual él depende de una manera absoluta; a saber, el entendimiento absoluto; y, en segundo lugar, por la aptitud que el entendimiento humano tiene para ser captado por sí mismo. Del cariz aparentemente paradójico de esta aptitud, evidenciada, sin la menor duda, por nuestra interna experiencia, ha hecho un breve, pero enjundioso esquema K. Jaspers en las siguientes consideraciones: «La conciencia gira sobre sí misma (…), no es conciencia tan solo, sino autoconciencia también (…). Estoy dirigido a mí, soy uno y doble»[459]; «el ‘yo pienso’ y el ‘yo pienso que pienso’ son de tal manera coincidentes, que lo uno no es sin lo otro. Lo que lógicamente parece un contrasentido es real aquí: que lo uno no es como uno, sino como dos y, sin embargo, continúa siendo ese peculiar uno»[460].

Tampoco se ha de excluir, antes por el contrario se debe reconocer, que el entendimiento humano es verdadero con verdad ontológica causal. Cuando dos hombres

(X e Y) dialogan, los respectivos entendimientos se comportan alternativamente como emisor y como receptor. En su turno como emisor, el entendimiento de X ejerce, y por tanto tiene, una radical aptitud para suscitar una noticia suya en el entendimiento de Y, el cual se comporta entonces como subordinado o dependiente. Otro tanto llega a acontecer, bien que de un modo inverso, en el turno emisor del entendimiento de Y. Entonces este entendimiento es verdadero con verdad ontológica causal en relación al entendimiento de X, ni más ni menos que como el entendimiento de X en su turno emisor es verdadero con verdad ontológica causal en relación al entendimiento de Y. Pero además, por muy aislado que Robinson se quede, no por ello viene su entendimiento a quedarse sin la constitutiva o radical aptitud para ser bien entendido por otros *logos* humanos, y esa aptitud, en la cual consiste la verdad ontológica causal del *logos* de Robinson, no tiene necesidad de que también exista algún otro hombre: tiene bastante con la posibilidad de que algún otro hombre exista (una posibilidad que en cuanto tal, y de una manera intrínseca, no deja de darse nunca).

Por lo que toca a los entes no dotados de entendimiento, la imposibilidad de negarles lícitamente la verdad ontológica formal y la causal se echa de ver en las consideraciones que aquí siguen. Los entes que no poseen entendimiento son verdaderos con verdad ontológica formal en relación al *logos* del que todos ellos dependen tanto en el ser como en la inteligibilidad. Todos ellos son artefactos del entendimiento divino[461]. Y la verdad ontológica causal la tienen todos los entes no dotados de entendimiento, en tanto que referidos al entendimiento humano, el cual depende de ellos en el acierto de su manera de entenderlos. Nuestro *logos* no los podría juzgar correctamente si ellos mismos no fueran aptos para que él los entienda según son.

d) Hay al menos una realidad, la intimidad divina, que desborda o trasciende la entera capacidad intelectiva del *logos* propio del hombre. ¿No habrá que negar, en virtud de ello, que todo sea inteligible para el *logos* humano?

Como toda persona, tiene Dios una intimidad, y ésta es, por lo menos, tan inaccesible para cada persona humana como lo es para cada una de ellas la intimidad de cualquier otra persona, humana también, si esta otra se niega a revelársela. Cabría decir que ninguna intimidad es desvelable, sino solamente revelable, pero es el caso que el entendimiento divino, justo por ser absoluto, no necesita que los hombres le revelemos nuestras propias intimidades. El revelar es posible de hombre a hombre y también de Dios a cada uno de los seres humanos, pero no de hombre alguno a Dios. Ahora bien, si Dios tiene el poder de revelar la intimidad divina al ser humano, y este poder no se le puede negar lícitamente a Dios, que es omnímodamente incondicionado o absoluto, entonces se ha de admitir que hasta la propia intimidad divina es inteligible *para* el hombre y *por* él, aunque no sin que Dios se la revele. Y si *de facto* Dios omite el revelársela, no por ello pierde el *logos* humano la capacidad de conocerla por virtud de una revelación hecha por Dios, pues la omisión de ésta, aunque es posible, no es consecuencia de ninguna necesidad.

Ninguna realidad es de tal índole que necesariamente impida su intelección por un *logos* humano. Si este no conoce algo real, la «culpa» no es de ese algo, sino que ha de

achacarse a alguna limitación que afecta a esa inteligencia y que *no* puede impedirle, de una manera *absoluta,* la posibilidad de conocerlo. Por su propia limitación, el entendimiento de un hombre es incapaz de captar *in concreto* la intimidad divina y la de cualquier otro hombre, pero esa incapacidad no es absoluta, porque el mismo entendimiento al cual afecta puede llegar a conocer algo de esas intimidades si los sujetos de ellas se lo manifiestan. Y es asimismo una limitación del entendimiento humano lo que hace que a este le sea imposible entender, en un único acto intelectivo, todas las realidades a las que en principio se halla abierto y que en la inmensa mayoría de los casos[462] permanecen ocultas para él, sin que esto le impida *omnímodamente* la posibilidad de llegar a captarlas en sucesivos actos de intelección. Y así, por ejemplo, la ignorancia en la que se encuentra todo hombre respecto de las verdades que en su tiempo no han sido aún descubiertas hace patente una limitación del entendimiento humano, pero esa limitación no se da en este entendimiento por virtud de su índole de humano, ya que también son humanos los entendimientos de los hombres que ulteriormente llegan a conocer tales verdades.

«Hay —dice santo Tomás— muchas cosas que no son conocidas por nuestro entendimiento, pero no hay ninguna que el entendimiento divino no conozca en acto y que el entendimiento humano no conozca en potencia»[463]. El *conocer en potencia,* que se atribuye aquí al entendimiento humano respecto de toda cosa, es cabalmente la *potencia de conocer,* vale decir, el esencial poder cognoscitivo que el entendimiento humano tiene a pesar de las limitaciones que le afectan. La posibilidad de trascender (aunque no por sí solo) esas limitaciones nunca le está cerrada, de un modo incondicionado, al *logos* propio del hombre. Lo cual no puede entenderse como si el *logos* humano estuviera, en resolución, dotado de la misma capacidad cognoscitiva que posee el divino. Este no está sujeto a ninguna limitación y, en consecuencia, no podría ser válido el atribuirle la capacidad de superarla por virtud del poder de un entendimiento más alto. El entendimiento divino conoce por sí solo y siempre en acto (tal como lo dice la afirmación aquinatense) todas las realidades, mientras que el *logos* humano está siempre en potencia de llegar a conocer más, es decir, nunca tiene plenamente actualizada la totalidad de las posibilidades de su capacidad intelectiva. El poder de ir siempre más allá de lo que sepa de Dios lo tiene el *logos* humano porque no cabe que un entendimiento limitado pueda llegar a agotar la infinita inteligibilidad del ser de Dios. Y respecto de los entes limitados el entendimiento del hombre puede siempre avanzar sobre lo que ya conoce de ellos, precisamente porque no puede captar de una manera exhaustiva a ninguno (tendría que ser tan capaz como el *logos* divino, ya que únicamente a este le es posible entender todas las relaciones de cada uno de los entes limitados con los demás que son limitados asimismo y con el absoluto o infinito entendimiento de Dios) y porque siempre tiene la capacidad de *ir conociendo* lo que le queda aún por conocer.

Todo ello encuentra un óptimo complemento en una esclarecedora observación formulada por J. Pieper: «La verdad de las cosas indica su estar siendo conocidas por Dios y su poder ser conocidas por los hombres; pero las cosas son cognoscibles para los hombres en virtud de su estar siendo conocidas por Dios»[464].

e) Refiriéndose a la tesis aristotélica según la cual lo falso y lo verdadero no están en las cosas, sino en la inteligencia[465], afirma J. A. Aertsen: «Esta tesis levanta un obstáculo formidable para cualquier concepción puramente ontológica de la verdad»[466]. ¿Hasta qué punto es cierto lo que sostiene Aristóteles y admisible lo que de ello dice Aertsen? Son dos cuestiones distintas, aunque la segunda hace evidente referencia a la primera y a la concepción de la verdad en un sentido puramente ontológico.

La tesis aristotélica no parece tomar en consideración la diferencia entre la verdad lógica y la verdad ontológica, ya que se refiere únicamente a la verdad sin más. Y no se debe pensar que es una declaración sobre la verdad propia del *logos*, ya que en tal caso habría que pensar también que es una declaración innecesaria: a saber, que la peculiar verdad del *logos* se da siempre en el *logos* y nunca en lo que él no es. Pero además la misma negación de que la verdad se dé en las cosas no tiene en cuenta que entre ellas se ha de contar al entendimiento. Este es, sin duda, una cosa en la acepción trascendental, también vigente en el lenguaje ordinario y no solo en el filosófico. Y, por lo demás, no valdría la réplica que consistiese en decir que la negación aristotélica se refiere solo a las cosas sobre las cuales versan los juicios efectuables por el entendimiento, porque es el caso que también el entendimiento lleva a cabo juicios sobre sí mismo y sobre los juicios que él hace sobre otras cosas.

Queda, sin embargo, una salida para que la negación aristotélica escape a estas objeciones. Cabe que la tesis se refiera exclusivamente a las cosas sobre las cuales pueden hacerse juicios y que, en cambio, no tienen la capacidad de juzgar. A lo cual se podría añadir que de ordinario, o preferentemente, se habla de la verdad en el sentido de la adecuación del *logos* a su objeto, y no a la inversa. Y pienso que es eso mismo lo que en Aristóteles sucede cuando niega que la verdad se dé en las cosas. Que esta negación la hace Aristóteles en función de lo que designa el término «verdad» en la mayoría de las ocasiones —no en todas ellas— lo prueba el hecho de que el mismo autor, e incluso en la misma obra, atribuye a las cosas una verdad cuya medida es la misma que la del ser que tienen: «Cada cosa tiene verdad en la misma medida en la que tiene ser»[467]. Y en la más clara de las interpretaciones que de esta afirmación aristotélica hace santo Tomas se dice: «Las cosas que son causa del ser de otras son máximamente entes, y las que son causa de la verdad son máximamente verdaderas, de lo cual concluye el Filósofo que el orden de una cosa en el ser es el mismo que en la verdad, de tal manera que lo que es máximamente ente es máximamente verdadero. Y ello no se debe a que el ente y lo verdadero sean conceptualmente idénticos, sino a que lo que algo tiene de entidad lo tiene de aptitud para adecuarse al entendimiento. Y así la índole de lo verdadero se sigue de la de ente»[468].

Por consiguiente, el «formidable obstáculo» del que J. A. Aertsen habla refiriéndose al texto aristotélico de *Met.,* 1027 b 25, no es, con toda su gravedad, un obstáculo insuperable, y así lo entiende también el propio Aertsen cuando sostiene que «no hay para Tomás una oposición, sino, al contrario, una relación causal, entre la verdad de la cosa y la verdad del entendimiento»[469].

§ 5. LO BUENO CONVERTIBLE CON EL ENTE

Tal como vamos enseguida a comprobar, la propiedad trascendental más discutible, aunque no por ello menos cierta, es la que se designa con la palabra «bueno» en la más amplia de todas sus acepciones, la cual es justamente la ontológica, por cuanto en ésta vienen a subsumirse las demás, sin ningún detrimento de las diferencias entre ellas. Atribuir a lo bueno en su sentido ontológico la índole de una propiedad trascendental es tanto como afirmar, por una parte, la validez de la proposición «todo ente es bueno», manteniendo también, por otra parte, que es válida asimismo la proposición «todo lo bueno es ente», y ambas cosas exigen un cabal esclarecimiento y una inequívoca prueba frente a no pocas tergiversaciones y objeciones que pueden oscurecerlas.

Y lo que ante todo conviene dejar aquí bien aclarado es que la convertibilidad de las nociones del ente y de lo bueno es sostenible sin ninguna necesidad de tomar como punto de partida la definición aristotélica de lo bueno como lo que todas las cosas apetecen[470]. De ningún modo quiero dar a entender que la fórmula aristotélica sea, en verdad, un impedimento para la prueba de la convertibilidad de lo bueno y el ente. Lo único que en este punto mantengo es que esa definición aristotélica no es verdaderamente imprescindible para explicar y probar que todo ente es bueno y que todo lo bueno es ente, de tal manera que si no hay ninguno que no sea apetecible por el hombre, entonces queda probado que lo bueno es, en cuanto bueno, una propiedad trascendental, como quiera que les conviene a todas las realidades en tanto que son apetecibles por la voluntad del ser humano. Con lo cual podemos ahorrarnos todas las largas y abundantes explicaciones que hacen falta para poder demostrar que lo bueno es apetecible por todas las realidades, incluyendo las que carecen de la facultad volitiva y del apetito sensorial, y no excluyendo a Dios, cuya omnímoda o absoluta perfección le impide la posibilidad de ordenarse a otros entes (que le habrían de atraer en tanto que por Él apetecidos), aunque no, en cambio, la posibilidad de quererlos de una manera libre, ni la necesidad de quererse a sí mismo.

Para la cuestión de la convertibilidad de las nociones de lo bueno y del ente, el tomar como punto de partida la concepción de lo bueno como lo apetecible por el hombre es tan solo un modo de empezar, sin que ello quiera decir que no puede ser válida asimismo, e incluso hasta más profunda, la concepción de lo bueno como lo que Dios quiere. Pero justo porque esta concepción es más profunda es preferible no comenzar por ella.

La concepción de lo bueno como lo apetecible por el hombre es el reverso de la ilimitada apertura de nuestra potencia volitiva a lo que nuestro entendimiento le presente en calidad de bueno. Y no se trata de que la posibilidad de ser querido por el hombre sea la razón de ser de la bondad, antes bien, es la bondad la *ratio essendi* de esa posibilidad; pero, a su vez, la posibilidad de ser querido por el hombre es la *ratio cognoscendi* de la bondad o de lo bueno precisamente en cuanto bueno. Ahora bien, para que algún ente no

pudiera, en manera alguna, ser querido por la potencia volitiva humana harían falta dos cosas: que el entendimiento humano lo captara, de un modo por completo inevitable, como omnímodamente defectuoso, *i.e.,* sin ninguna clase o forma de positividad, y que el aprobar la existencia de algo no fuese en ningún sentido una cierta manera de querer ese algo.

La primera de esas dos cosas no es posible, porque si bien el entendimiento puede errar, no es por completo inevitable que yerre, según sería necesario para captar algún ente como omnímodamente defectuoso, es decir, desprovisto de toda forma o clase de positividad; ni a la facultad intelectiva humana le es imposible entender que todo ente tenga algo positivo, ni ningún ente, por defectuoso que sea, llega al extremo de impedir que lo entendamos como ente, es decir, como algo dotado de la positividad que es su correspondiente acto de ser, por virtud del cual no es una pura o absoluta nada. Y por lo que toca a la cuestión de si el aprobar la existencia de algo es, o no, una cierta manera de quererlo, no cabe duda de que, si de ningún modo quisiéramos ese algo, no nos sería posible aprobar su existencia (en calidad de efectiva o como apta para llegar a serlo).

Mas si todo ente es bueno en cuanto ente —por tener algún ser— ¿hay que negar, en palmaria contradicción con la experiencia, que realmente haya males, o se ha de afirmar que carecen de ser todas las cosas que nos parecen malas, de tal modo que su maldad sea una mera apariencia y no una efectiva realidad? Si la tesis de la convertibilidad de lo bueno y el ente hubiera de ser llevada hasta ese extremo, lo lógico sería rechazarla, porque hay males que no dejarían de afectarnos realmente, por más que nos empeñásemos en considerarlos ilusorios. En consecuencia, para que la tesis de la convertibilidad de lo bueno y el ente sea válida es necesario que sea compatible con el hecho de que en verdad hay males no meramente aparentes, sino auténticos o efectivos. A hacer ver esa compatibilidad van dirigidas las consideraciones siguientes (tomadas en su conjunto):

a) reconocer que hay males no ilusorios (puesto que realmente nos afectan) es tanto como afirmar que, además de darse en nuestra mente como objeto de ella, también se dan de un modo extramental en el sentido de que no consisten ni se agotan en su puro y simple ser-pensados. Mas ello no significa que esos males sean existentes en el sentido también de lo extra-sistente respecto de todo lo que no es un mal. Con ello quiero decir que todo auténtico mal se da *en* algo que es bueno en alguna dosis y *no fuera* de todo cuanto tiene ese carácter en mayor o menor medida. *Malum est in bono ut in subiecto.*

Acerca de la necesidad de que lo malo se dé en lo bueno se efectuaron algunas observaciones en el Capítulo V, § 2, donde se hizo mención, por una parte, de lo afirmado por Heidegger intrepretando a Schelling en este punto y, por otra parte, de los lugares en los que san Agustín y santo Tomás se refieren a la imposibilidad de lo malo sin lo bueno y, más en concreto, sin que en este se dé aquél, mas no a la inversa. De san Agustín se tomó el texto donde queda expresamente señalada esa misma imposibilidad: *Mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possint, quamvis bona sine malis possunt*[471]. De santo Tomás, en cambio, quedaron señalados los lugares, pero no los textos respectivos. A mi modo de ver, uno de los que mejor expresan la necesidad de lo

bueno para que se pueda dar lo malo es el que dice: «Considerada negativamente, la remoción de lo bueno no es un mal; de lo contrario, se seguiría que son malas todas las cosas que de ningún modo son, y que tal vez sería mala cualquier cosa que no tenga la bondad de otra (…), pero considerada privativamente, la remoción de lo bueno se denomina mala, tal como la privación de la vista se denomina ceguera. Ahora bien, el sujeto de la privación y el de la forma es uno y el mismo: a saber, el ente en potencia»[472].

Es muy posible que el lector haya ido asintiendo a todas estas explicaciones, salvo a la última, no por considerarla inadmisible de una manera evidente, sino por no poder determinar qué es lo que en este caso ha de entenderse por el *ente en potencia.* Es bien obvio que el sujeto de la privación y de la forma no puede ser ente en potencia si el serlo quiere decir que el portador de ellas no es de ningún modo un ente en acto, ya que no sería entonces ningún ente real y, por lo mismo, no podría ser portador de forma alguna, ni de su respectiva privación. ¿Qué puede querer decir entonces que el sujeto de la privación y de la forma que la privación excluye de él lo es el ente en potencia?

La respuesta adecuada a esta pregunta es la que viene de considerar que, opuestamente a la pura y simple negación, la privación se da solo en el ente poseedor de aptitud para la forma excluida, siendo esa aptitud un ente en potencia, una capacidad, respecto de lo excluido. La aptitud o capacidad —y, en este sentido, el estar en potencia — con relación a una forma se encuentra en acto en el poseedor de ésta, mas lo así actualizado no deja de ser realmente una capacidad o aptitud: un poder-poseer-la forma que la privación quita. Y ese poder-poseer no es una mera posibilidad (la simple potencia lógica que se atribuye a lo que no es absurdo, en tanto que no lo es), sino un efectivo y positivo poder óntico, que la privación no extingue en el sujeto de ella, porque la privación se da solo en el ente apto para la forma de la que ella es privación. Así, *v.gr.,* la ceguera no se puede dar en ningún ente que no esté en potencia de la facultad visiva, análogamente a como la ignorancia es imposible en todo lo que de suyo no se encuentre en potencia de saber. O sea: que para estar, digámoslo así, en acto de ser-ciego es necesario encontrarse en potencia de ser-vidente, y para estar en acto de ignorar es necesario estar en potencia de saber. Y así puede entenderse, por ejemplo, que los minerales y los vegetales no estén en potencia, ni tampoco en acto, de ser ciegos ni de ser videntes, ni de ser ignorantes ni de dejar de serlo.

b) La tesis de la convertibilidad de lo bueno y el ente no consiste en la afirmación de la equivalencia de lo simplemente bueno y lo simplemente ente. Un hombre que no es bueno como hombre es, sin embargo, simplemente ente y también, por supuesto, un ser humano, pero, en cambio, no es bueno simplemente (ni siquiera en tanto que hombre). Y, a la inversa, un hombre que en cuanto tal es bueno no es simplemente ente (para serlo le basta el hecho de ser hombre), pero es simplemente bueno en virtud de algo que él posee como sobreañadido a su índole humana. *Bonum simpliciter est ens secundum quid, et ens simpliciter est bonum secundum quid.* También cabe decirlo de otro modo: para ser por completo ente no es necesario ser por completo bueno, y para ser por completo bueno no es bastante el ser por completo ente.

La proposición «todo ente es bueno» no es la proposición «todo ente es bueno sin ninguna privación». Para que sea verdadera la primera de estas dos proposiciones no es necesario que sea también verdadera la segunda, y ello implica tres cosas: la posibilidad del darse de lo malo, la necesidad de que, si lo malo se da, sea lo bueno su sujeto o portador, y, por último, la imposibilidad de que el sujeto o portador de lo malo sea el ente que es acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad, es decir, Dios. Por otro lado, y salvo en el caso de Dios, lo bueno puede entenderse de dos modos: como lo que tiene bondad y como la bondad de aquello que la posee; y también lo malo puede entenderse de dos modos: como lo que tiene algún mal y como el mal que algo tiene. A la luz de estas distinciones vemos que la proposición *malum est in bono ut in subiecto* no ha de interpretarse en el sentido de que el mal tenga su sede o portador en la bondad, como si en ésta hubiera de darse algo (tal vez oculto, mas no por ello irreal) que le fuese contradictorio.

«Lo malo en cuanto malo —observa Suárez— no dice de una manera formal algo que pertenezca a la índole de ente, sino más bien la tendencia, por así decirlo, al no ente, o el defecto o la debilidad en la entidad; por tanto, no puede constituir un atributo peculiar del ente en tanto que ente, sino que puede atribuirse a algún ente en tanto que este es defectible»[473]. Tal como Suárez la usa, la fórmula «lo malo en cuanto malo» no designa al sujeto de la privación de entidad, sino a esta misma privación o carencia dada en él. Por eso niega Suárez que de un modo formal la expresión «lo malo en cuanto malo» sea indicativa de algo que pertenezca al carácter o índole de ente. Tal índole solamente está aludida —o, mejor, queda solo sobreentendida—, de un modo meramente material, cuando se emplea la fórmula en cuestión, porque el sujeto del mal es como la materia determinada por este.

Lo que tal vez pudiera resultarnos extraño es la afirmación, hecha por Suárez en el mismo texto, según la cual lo malo en cuanto malo dice tendencia al no-ente. ¿Puede haber tal tendencia? Literal y absolutamente tomada, la expresión «tendencia al no-ente» es inadmisible, salvo que el no-ente sea entendido como si fuese un ente, según es necesario que acontezca —aunque solo de un modo conceptual, no en la forma propia de un juicio— cada vez que se finge un *ens rationis.* Pero, hecha esta salvedad, la expresión «tendencia al no-ente» puede muy bien ser usada para significar que lo malo en tanto que malo *apunta* a una cierta falta de entidad o, como señala el propio Suárez, a un defecto o debilidad del ente que en cada caso es sujeto de la privación en la que el mal consiste.

c) Si «tendencia al no-ente» significa la apetición de que deje de existir algo que es malo, entonces esa tendencia no solo no es imposible, sino que *en definitiva* es una prueba de la convertibilidad de lo bueno y el ente, siendo asimismo una prueba de que la apetición del ser subyace, y hace posible, la apetición del no-ser. Querer el no-ser del mal es, en resolución, querer el ser al que el mal excluye o empobrece y quererlo sin ese mal. Así lo explica esta argumentación aquinatense: «El no ser es apetecible no en sí mismo, sino por accedencia; a saber, en tanto que es apetecible la eliminación de algo malo que se suprime por el no ser. Pero la eliminación de lo malo no es apetecible nada más que

porque lo malo es excluyente de algún ser. Así, pues, lo que en sí es apetecible es el ser, mientras que el no-ser es apetecible solamente por accedencia: en tanto que es apetecido algo de lo que el hombre no soporta que se le prive. Y así también por accedencia lo malo es llamado bueno»[474].

Por tanto, la proposición «todo ente es bueno» se ha de entender de tal modo que con ella se afirme que es bueno en sí todo ente y se niegue que el no-ser sea bueno en sí, aunque pueda ser bueno por pura y simple accedencia. Si estas puntualizaciones son tomadas en consideración, la convertibilidad de lo bueno y el ente —imprescindible para que la idea de lo bueno sea el concepto de una propiedad trascendental— queda blindada frente a las objeciones que se le suelen hacer por desconocimiento, o por olvido, de que la distinción entre el *per se* y el *per accidens,* además de aplicable al ente, es válida también para lo bueno.

d) La imposibilidad del mal absoluto es un reflejo y un signo de la necesidad de que el ente y lo bueno tengan la misma extensión, sin que por ello deba ser negada la diferencia entre los conceptos respectivos, antes bien, justo porque la diferencia entre el ente y lo bueno es pura y simplemente conceptual, las correspondientes extensiones no pueden dejar de ser idénticas. Y ello impide que el mal absoluto pueda darse, porque se habría de dar en la nada absoluta, fuera de todo ente, como una privación sin sujeto o soporte alguno. Dicho en fórmula paradójica: sería una privación necesariamente privada de lo que la hace posible en cuanto tal. O sea: el mal absoluto es absolutamente imposible. Ni siquiera es posible relativamente, pues para ello haría falta que no fuese el mal absoluto, es decir, enteramente ab-suelto, des-ligado, de toda conexión real con algún ente.

«Ninguna naturaleza es mala —dice san Agustín— en cuanto naturaleza, sino en tanto que el mal disminuye en cada naturaleza afectada por él lo que de bueno hay en ella»[475]. E inmediatamente añade: «Y así como no quedaría bien alguno si al disminuirse desapareciera por completo, no quedaría tampoco ninguna naturaleza»[476]. Por consiguiente, dada la imposibilidad del mal incondicionado o absoluto, el único mal posible es el mal relativo: el que deja que en su sujeto permanezca algún bien, en la misma medida en que le deja algún ser. Y así el único posible, el relativo, es tanto mayor o más grave cuanto menor es el bien —y el ser— que en su sujeto queda, sin que nunca desaparezca por completo este ser, este bien, sin que desaparezca enteramente el respectivo mal. «Muerto el perro, se acabó la rabia», según suena el adagio popular, pero esto no excluye que la rabia se acabe enteramente, permaneciendo el perro, si este es curado enteramente de ella. No atañe a ningún mal en cuanto tal la imposibilidad de remediarlo, y todo mal remediable[477] implica que su sujeto puede llegar a recobrar el bien —y, por tanto, el ser— que el mal correspondiente le sustrae.

Otro corolario: la identidad real de lo bueno y el ente es de tal índole, que toda naturaleza cuya bondad = entidad es superior a la que otra naturaleza tiene no pierde su superioridad sobre esa otra si la inferior no está corrompida por un mal y aquélla, en cambio, lo está. San Agustín lo afirma y desarrolla en estos términos: «Puede ocurrir que alguna naturaleza ordenada de una manera superior en cuanto al modo y al aspecto natural sea mejor, incluso estando completa, que otra incorrupta ordenada de una manera

inferior en el modo y en el aspecto, tal como en la estimación de los hombres, y según la cualidad adyacente al aspecto, el oro es, incluso estando corrompido, mejor que la plata incorrupta; y es mejor la plata corrompida que el plomo sin corromper. Así también en las naturalezas superiores y espirituales, el alma racional es mejor, hasta corrompida por la mala voluntad, que la irracional incorrupta; y cualquier espíritu, aun estando corrompido, es mejor que cualquier cuerpo incorrupto»[478].

* * *

Frente a la imposibilidad, tanto absoluta como relativa, del mal absoluto, el bien absoluto es posible absolutamente y también de una manera solo relativa. Llamo bien absoluto de una manera solo relativa a todo lo que en su género es perfecto. Así, una acción humana virtuosa es buena absolutamente, aunque solo en tanto que humana, como quiera que no es ningún defecto en esa acción el no tener las perfecciones divinas. Por el contrario, Dios no es el bien absoluto de una manera solo relativa, porque es el puro ser en plenitud, sin que le falte el ser que otros entes poseen. Lo que no se da en Dios es la limitación con que en los demás entes se da el ser y con él la bondad, pero esa limitación, que en Dios es imposible, no es necesaria para el ser en cuanto ser, sino tan solo para el ser limitado en tanto que limitado.

La limitación no añade nada al ser ni a la bondad y, en consecuencia, tampoco le quita nada al ser y a la bondad la respectiva falta de limitación. Afirmar lo contrario de estas dos negaciones no es una exigencia lógica, sino uno de los abusos que consigo lleva el logicismo y del cual son otros ejemplos la afirmación de que la capacidad de ver es realmente una privación por consistir en la carencia o falta de ceguera, o el decir que es realmente una privación el saber, por ser este la carencia o falta de ignorancia; etc.

Opuestamente a lo que en el hombre ocurre, Dios ejerce en un solo acto la necesaria volición de sí mismo y la libre volición de lo demás. Lo bueno puede ser, por tanto, definido no solo como lo que Dios puede querer, sino como aquello que Dios quiere y en la misma medida en que es querido por Dios. Esta definición es indudablemente más profunda que la dada cuando se dice que lo bueno es lo apetecible por el hombre. La voluntad divina quiere más hondamente que la humana, así como el entendimiento de Dios cala más hondo que el entendimiento del hombre. El querer que al hombre le es posible está siempre, en principio, abierto a todo bien, aunque nunca en un solo acto donde todos los bienes están siendo queridos en su singularidad —uno por uno—, y así debe afirmarse que los bienes humanamente apetecibles son, en principio, *tantos* como los que Dios quiere, pero no cabe que el hombre los quiera *tanto* como los quiere Dios.

e) La negación de que los objetos de la matemática[479] sean buenos no es ninguna excepción a la bondad de todo ente en cuanto ente, porque no se refiere a estos objetos tal cual ellos son en sí mismos, sino según los trata el matemático, o sea, como separados de la materia sensible, en la que verdaderamente tienen ser, y como ajenos o sustraídos a toda clase de cambios.

Ya en Aristóteles está presente la tesis de que las ciencias matemáticas no se ocupan,

en modo alguno, de lo bueno ni de lo malo[480]. Hay varias glosas aquinatenses a esta rotunda negación aristotélica. De esas glosas una de las más explícitas dice: «Las cosas matemáticas no subsisten separadas según el ser, porque si de este modo subsistieran se daría en ellas lo bueno, a saber, el ser de ellas. Solo son separadas según el concepto, en cuanto abstraídas del cambio y de la materia (…). Nada se opone a admitir que lo bueno o su índole no se dé en algo que es ente de una manera solo conceptual, pues el concepto del ente antecede al concepto de lo bueno»[481]. Otra glosa también bastante explícita es esta: «Los objetos que considera el matemático son buenos según el ser que tienen en las cosas. Porque el ser mismo de la línea o el del número es bueno, pero no son considerados por el matemático según su ser, sino solo según la índole de la especie, pues él las considera abstractamente, y no son abstractas según el ser, sino solo según el concepto (…); la índole de lo bueno no compete a la línea o al número matemáticamente considerados, aunque la línea y el número son buenos»[482].

Ciertamente, estas enseñanzas son bien claras, pero no fácilmente compatibles con otra del mismo autor y en la cual este asegura: «lo que no es ente en la naturaleza de las cosas se toma como ente en la razón; de ahí que las negaciones y las privaciones sean llamadas entes de razón, y, por el mismo modo, también las cosas futuras, en tanto que son aprehendidas, son entes. Así, pues, en tanto que son entes de ese modo, son aprehendidas bajo el concepto de lo bueno, y de esta suerte la voluntad tiende hacia ellas. Por eso dice el Filósofo que la privación de lo malo es buena»[483].

Para conciliar este texto con los dos anteriores acerca de los objetos de la matemática, se hace preciso determinar nítidamente el modo según el cual es posible el tomar como un ente lo que en verdad no lo es. Ese modo no puede serlo el que conviene a la posibilidad de hacer un juicio erróneo, porque no es necesario hacer ningún juicio, ni verdadero ni falso, para aprehender como un ente lo que en verdad no lo es, ni tampoco es necesario hacer juicio alguno, ni siquiera un juicio verdadero, para aprehender como un ente lo que en verdad lo es. —Hablo aquí de «aprehender» en el sentido de la simple aprehensión, donde nada se afirma ni se niega.

El modo según el cual es posible la aprehensión de un no-ente como ente es el mismo modo en que es posible la aprehensión de un ente como ente, y no se reduce a la manera en que esas dos aprehensiones son solamente posibles, porque las dos son inevitables: no solo se pueden dar, sino que es necesario que se den. Y ello se debe a que no podemos ejercer ninguna representación mental —ni tan siquiera la de la absoluta o pura nada— sin concebir su objeto como un ente, aunque podamos juzgar que no lo es. El juicio en el cual se le niega el ser a lo concebido como un ente es una operación donde ningún concepto queda desmentido, por la sencilla razón de que ningún simple concebir es un efectivo juzgar.

Ahora bien, lo concebido como ente —y ello acontece en toda simple aprehensión[484]— puede ser concebido como bueno: como posible objeto de volición. De esta suerte, pueden ser queridos, en efecto, objetos tales como los que no tienen *sensu stricto* ningún ser —*v.gr.,* las omisiones en cuanto omisiones— y los pensados como entes futuros. Los que se encuentran en el segundo caso no son pensados como

entes en acto cuando los concebimos en calidad de futuros, pero los concebimos como otros tantos entes en potencia y por ello no exentos de toda forma de relación con el ser, y así podemos quererlos, aunque no como entes siempre solo en potencia, pues esto sería querer que nunca se realizaran: es decir, sería precisamente no quererlos.

* * *

En el presente estudio la tesis de la convertibilidad del *ens* y el *bonum* ha sido hasta aquí tratada especialmente en lo que toca a su primera parte, donde se dice que todo ente es bueno, si bien es cierto que las últimas consideraciones que hemos llevado a cabo se refieren a algo que tiene que ver con la segunda parte de la equivalencia en cuestión: a saber, la de que también todo lo bueno es ente (al menos, en cuanto objeto de simple aprehensión intelectiva). Ambas caras de la convertibilidad que nos ocupa han sido examinadas por Dietrich von Hildebrand, quien llega a los resultados que a continuación hago constar.

«Lo bueno y el ente no son conceptos idénticos. Cualquiera que sea la relación real entre ellos, mientras que solo afirmemos la existencia de algo, no hemos formulado aún el *datum* de su valía. (…) Mantenemos que algo es, pero con la confirmación de su existencia no se ha tocado todavía en modo alguno, la cuestión de si es un bien o es un mal»[485]. —Seguramente, habría sido más acertado decir que los conceptos de lo bueno y del ente no son idénticos, en vez de negar que son conceptos idénticos lo bueno y el ente, ya que estos, en cuanto tales, no son conceptos. Sin embargo, es justo reconocer que D. von Hildebrand deja ver que él se refiere a los conceptos en cuestión: «Al sostener que los conceptos del valor y del ente no tienen el mismo contenido, estamos pensando tanto en los valores ónticos como en los cualitativos, pero esto es verdad incluso para el valor que todo ente posee por ser algo real»[486].

—«Todo ente posee un cierto valor en la medida en que es algo, un ente. Este valor lo aprehendemos al oponer el ente a una mera ficción. Si consideramos la vacuidad y nulidad de una construcción ficticia, su dependencia respecto de nuestra arbitraria fantasía, y las comparamos con la autónoma densidad de ser de lo real mismo, que se nos impone, entonces se nos viene a manifestar este elemental valor, el más común, del ente como ente en su dignidad, su importancia, su grandeza»[487].

Es indudable que en estas afirmaciones toma D. von Hildebrand por ente lo que tiene existencia, y justo en la medida en que la tiene. Lo prueba el hecho de la contraposición del ente a lo que solo es producto de la imaginación. Y es también indudable que el autor de esas mismas afirmaciones ha hecho de la existencia una valoración sobremanera explícita y elocuente, insuperable quizá. Lo cual me parece justo y hasta muy oportuno, sobre todo teniendo en cuenta la infravaloración del existir en algunas de las reacciones frente al olvido del más radical de los actos, que es el *actus essendi*. Sin ningún modo de referencia al existir no se entiende ese acto de una manera cabal. Ahora bien, el acto de ser, sin el cual el ente es imposible, no se limita, ni se reduce, al existir. Si en el acto de ser no estuviese implicada otra forma de perfección que la propia del existir, no cabría

que lo posible no-existente fuese objeto de volición antes de haber llegado a realizarlo. Por muy alto que el valor de la existencia pueda ser —tan alto como D. von Hildebrand lo pone—, no es el único valor del ente en cuanto ente, o sea, no agota todo el sentido de la propiedad trascendental que es lo bueno o apetecible.

—«*Todo valor es un ente.* (…) Es con toda evidencia un sin-sentido el pensar que al ente se le añade algo que no es también un ente. Por una parte, vemos con claridad que los conceptos del valor y del ente no son idénticos; los valores ónticos y ante todo los cualitativos no pueden reducirse a algo distinto de ellos o derivarse del concepto del ente. Por otra parte, son también existentes. Rozamos aquí un auténtico enigma, que solo podemos señalar, pero no penetrar por completo con nuestra razón»[488].

Estas consideraciones representan a su modo y manera una confirmación de la otra cara de la equivalencia del ente y lo bueno, ya que empiezan por afirmar que todo valor es ente. Cosa distinta es que lo alegado por D. von Hildebrand en favor de esta tesis pueda admitirse sin ningún reparo. A la afirmación de que es un sin-sentido el pensar que al ente se le añada algo que no sea también ente se le deben hacer dos objeciones. La primera, la menos grave, consiste en advertir que ese pensar no sería sin-sentido *(unsinnig),* sino contra-sentido *(widersinnig),* ya que se entiende, aunque solamente como absurdo, lo que en él es pensado. Y la segunda objeción, más importante —sobre todo en la perspectiva de una lógica de los conceptos del orden trascendental— es la basada en la posibilidad de añadirle al ente algo que no es ente a su vez, porque no tiene ningún acto de ser, sino tan solo una mera objetualidad, un simple darse ante una subjetividad consciente en acto. Ninguna de las propiedades trascendentales añade al ente nada que esté dotado de una entidad efectiva, puesto que todas ellas se identifican realmente con el ente mismo en cuanto tal, y lo que *in re* no se distingue de algo no puede serle un efectivo añadido. Mas el *concepto* de cada propiedad trascendental añade, en cambio, al concepto del ente una determinación que no por ser meramente conceptual deja de presentar un aspecto o faceta del ente mismo, no presentada por el concepto del ente.

Por lo demás, los valores cualitativos y los ónticos son valores categoriales (de accidentes los unos y de sustancias los otros), mientras que el valor del ente en cuanto ente pertenece, por el contrario, al orden trascendental, y así es posible, y lógicamente obligado, que se predique de ellos, sin que a su vez ellos se reduzcan sin más a él, ni de él potencialmente se deriven como especies de un mismo género. Ningún concepto categorial se reduce sin más al concepto del ente en cuanto ente, ni se deriva tampoco de este concepto como de un género son derivables sus especies; a pesar de todo lo cual puede muy bien decirse, *v.gr.,* que todo hombre es un ente o que es ente toda virtud. Y nada de extraño ni de enigmático hay en ello. Se trata de algo perfectamente comprensible por la razón humana (con todas sus limitaciones naturales) si no se pierde de vista la radical diferencia entre el orden categorial y el orden trascendental.

* * *

En una densa investigación fenomenológica sobre la convertibilidad del ente y lo bueno, John F. Crosby mantiene una concepción no tomista, aunque tampoco radicalmente antitomista, de la índole del valor. Aun admitiendo la verosimilitud y la finura de una gran parte de los argumentos desarrollados en esa investigación, discrepo de la objeción que se hace en ella al tomismo, y según la cual este es incompatible con el reconocimiento del carácter absoluto del valor, por entender lo bueno como lo apetecible. Me limitaré a la exposición y discusión de un pasaje muy significativo.

a) «Permítasenos una analogía. Pertenece a la esencia del ente el ser apto para ser conocido, tal como correctamente se enseña en la doctrina tradicional de los trascendentales. Esta relación a un posible conocedor (…) es una relación de la que el ente no puede carecer. (…) Y, sin embargo, no es una relación que determine la constitución más íntima del ser. (…) Vemos, pues, que el hecho de que una relación esté fundada en una cosa no es idéntico a que esa relación constituya a la cosa de tal modo que haga de ella algo relativo. (…) Mantenemos que la relación por la cual el valor puede motivar a personas está verdaderamente fundada en el valor (…). Y, sin embargo, esta relación no configura la constitución más íntima del valor»[489].

Ante estas explicaciones me veo en el caso de tener que decir que me parecen tan atinadas en sí mismas como inadecuadas en calidad de objeciones a la idea tomista del *bonum.* Los tomistas no afirman que el ser-apetecible, la apetibilidad, configure o determine la constitución más íntima del ente, como si algo tuviera el ser por ser apetecido, en vez de ser apetecible por tener ser. De la apetibilidad puede afirmarse que es propiedad del ente, si se entiende por propiedad lo que designa Aristóteles con el término ἴδιον, y es así como se la entiende cuando de ella se habla al atribuirle el ser propiedad del ente, y no solo cuando se dice, *v.gr.,* que la capacidad de asombrarse, o la de reír, son propiedades del hombre[490]. Y, por otro lado, ¿cómo podría lo bueno, o el valor, quedar *realmente* relativizado por su referencia al apetito, si su nexo con este es *irreal* (según afirman inequívocamente los tomistas), de la misma manera en que es irreal la relación de lo visible a la vista, no la de la vista a lo visible? —Finalmente, debe admitirse, sin reservas de ningún tipo, que es un verdadero acierto de J. F. Crosby el calificar de *consecuencial* a la índole propia del valor[491], pero no sería justo el pasar por alto, deliberadamente, el hecho de que todos los ἴδια en la acepción de Aristóteles resultan o se derivan —o sea, son consecuencias— del ser de su portador o sujeto.

* * *

La relación entre lo bello *(pulchrum)* y lo bueno *(bonum)* es, según el pensamiento aquinatense, la de una convertibilidad o equivalencia, porque, aunque difieren los conceptos, en cada caso lo que es bello es lo mismo que lo que es bueno. «Lo bueno y lo bello son ciertamente lo mismo en el sujeto, porque se fundan en la misma realidad, a saber, en la forma, y de ahí que lo bueno sea alabado como bello. Pero difieren en el concepto. Pues lo bueno se dirige propiamente al apetito (…). Lo bello, en cambio, se dirige a la facultad cognoscitiva: pues se llaman buenas las cosas que vistas

agradan»[492].

Así queda afirmada de una manera indirecta la equivalencia de lo bello y el ente, pues se afirma la de lo bello y lo bueno, que es, a su vez, una de las propiedades del ente en cuanto tal. De una manera directa, lo bello queda afirmado, en esta ocasión, como un atributo de lo bueno *(bonum laudatur ut pulchrum),* lo cual, en resolución, es tanto como decir que todo lo bueno es bello y que todo lo bello es bueno. Las dificultades que la belleza y la bondad categoriales, en sus diversos tipos, oponen a esta tesis, son bien claras, pero no más difíciles de superar que las que se oponen a la tesis de la bondad atribuida a todo ente y de la entidad de todo lo bueno en cuanto bueno.

En definitiva, todo ente posee alguna perfección, por muy graves que sean sus deficiencias, y esa perfección, dada en la propia forma y en el acto de ser *(forma formarum),* es, como perfección, un atractivo para la voluntad y para ser alabado como bello. La belleza es siempre perfección, aunque coexista con imperfecciones en el ente en el cual se da. Ni es más difícil admitir la existencia de alguna perfección en lo carente, por ejemplo, de belleza física o de belleza intelectual, que reconocer la existencia de alguna perfección en lo moralmente más defectuoso o reprobable, donde es necesario que se dé alguna característica o nota positiva para que el quererlo sea posible.

---

[415] «COSA. Del lat. CAUSA, 'causa, motivo', 'asunto, cuestión', que en latín vulgar, partiendo de su segundo significado, tomó el sentido de 'cosa' ya en el siglo IV de nuestra era», J. Corominas: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana,* 3ª edic., Gredos, Madrid, 1976, p. 175.

[416] En mi libro *La estructura de la subjetividad* uso la expresión «reiforme» para dar a entender que la subjetividad participa, a su modo y manera de la índole de las cosas materiales, sin reducirse a un puro y simple cuerpo. «Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su índole 'reiforme', su condición de cosa o cuasi-cosa», *Op. cit.,* p. 66.

[417] «Le langage courante designe par ce mot tout ce qui peut être pensé, supposé, affirmé ou nié. C'est le terme le plus général pouvant tenir lieu de tout ce dont on pose l'existence, fixe ou passagère, réelle ou apparente, connue ou inconnue», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 139.

[418] Por lo común, es mayor, o más frecuente, el influjo de la lengua vulgar en la filosófica que el de ésta en aquélla. Lo cual no es de extrañar, puesto que el lenguaje filosófico presupone el vulgar por cuanto es este su necesario punto de partida.

[419] «*Sens empirique.* Ce terme exprime l'idée d'une réalité envisagée à l'état statique, et comme séparée ou séparable, constituée par un système de qualités et de propriétés. La chose s'oppose alors au fait ou phenomène. 'La lune est une chose, l'éclipse est un fait'», *Op. cit.,* pp. 139-140.

[420] Ello hubiera sido concordante, sin duda, con lo que es para Aristóteles la sustancia, pero también, ciertamente, con la idea kantiana de la substancia-fenómeno.

[421] «Sciendum est enim quod hoc nomen Homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens imponitur ab actu essendi; et hoc nomen Unum ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes», *In Met.,* n. 553.

[422] «Nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse», *Cont. Gent.,* I, cap. 25.

[423] «*Res* et *ens* iuxta communem usum tanquam synonima usurpantur; et interdum de ente actu existente dicuntur, interdum vero ab actuali existentia praescindunt, quare neutrum est passio alterius. Cuius etiam signum est quod unum nunquam praedicatur de alio, et si ita praedicetur censetur esse nugatio seu identica praedicatio. Alio vero praedicantur de ente, illique adjunguntur, ut adiectivum substantivo, sic enim dicitur ens unum, verum, etc.; ens autem et res substantiva sunt, neque possunt eo modo conjungi», *Disput. met.,* disp. 3, sect. II, 4.

[424] «The peculiarity of 'thing' is that it is based on an element in the complex concept of being itself», *Op. cit.,* p. 198.

[425] «The *ratio* of *res* is taken from the essence or quiddity, the *ratio* of *ens* from the act of being. Jet they do not signify something that is really different; they signify th same *concretum,* which is called *res* when it is viewed from its essence or 'reality', and *ens* when it is viewed from its *esse* or 'actuality'. Thomas based the conceptual difference between *ens* and *res* on a real diversity in the structure of that which ist. In every thing two aspects are to be considered, namely, its quiddity and its being *(esse).* The name *res* is derived from the first component, the name *ens* from the second», *Op. cit.,* pp. 193-194.

[426] «(…) Nomen naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria operatione destituatur», *De ente et essentia,* cap. 1.

[427] Sobre el sentido de estas dos acepciones, cf., por ejemplo, Juan de Sto. Tomás, *Op. cit.,* II, p. 185a. Para el estudio de la honda influencia ejercida por Cicerón con el concepto de naturaleza (mantenido por él en relación con sus predecesores), vid. L. Corso de Estrada: «Proyecciones del concepto de naturaleza de Cicerón», en *Anuario Filosófico,* XXXIV/2 (2001), pp. 323-345.

[428] Vid. mi libro *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, p. 74.

[429] «Die sinnliche Natur der vernünftigen Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen mithin für die Vernunft, *Heteronomie.* Die übersinnliche Natur eben derselben ist dagegen die Existenz nach Gesetzen, die von allen empirischen Bedingungen unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der seinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze nach welchen das Dasein der Dinge von Erkenntnis abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, soweit wir uns einen Begriff von ihr machen, nichts anders als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft.* Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz (…)», *Kritik der praktischen Vernunft,* Ak V, p. 43.

[430] La contingencia o eventualidad de la privación es compatible con que ésta permanezca siempre en su sujeto, pues aunque nunca dejara de darse en él no se daría nunca en él por virtud de lo que él es esencialmente, con lo cual siempre es posible, en principio, que la privación se extinga sin que se extinga el respectivo sujeto.

[431] «Aliud est enim ens dicere negationem divisionis in ipso, aliud vero dicere negationem divisionis a se ipso; quamvis enim utraque negatio possit enti attribui, tamen prior est quae pertinet ad rationem unius, nam posterius non sufficit, ut recte notavit Soncinas IV *Metaph.,* q. 23, ad 1. Et patet (…) maxime quia non dividi a se aeque convenit enti per se et per accidens, seu multitudini; acervus enim lapidum tam non est divisum a se quam homo vel angelus; tamen, quia in se non est indivisus, non est proprie unum ens; negatio ergo divisionis in se, est quae constituit ens, non negatio divisionis a se», *Disp. metaphys.,* disp. IV, sect. I, n. 13.

[432] «Unitas compositionis est aut entis *per se,* cuius est unum esse, sicut est unitas corporis compositum ex materia et forma; aut entis *per accidens,* cuius non est unum esse, quod proinde ex pluribus essentiis completis et pluribus *esse* componitur quae inter se coniunguntur accidentaliter aut *extrinsecus,* sive per iuxtapositionem (unitas aggregationis) sive per causalitatem extrinsecam efficientem et finalem (per mutuam actionem et passionem, per conspirationem in eundem finem), aut *intrinsecus*, per intrinsecam informationem, sicut accidens unitur substantiae et unum accidens alteri», *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae,* edic. cit., vol II, n. 630, p. 16.

[433] «Unitas distinguitur *trascendentalis:* unitas entis, negatio divisionis in ente seu indivisio entis, ut ens est; et unitas *non trascendentalis:* indivisio entis ut est tale ens. —Unitas trascendentalis distinguitur in unitatem *simplicitatis* et *compositionis», Ibidem.*

[434] «Ens per accidens, ut sic, revera non est ens, sed entia, solumque appellatur ens propter quamdam proportionem, vel imitationem entis per se», en *Disp. Met.,* disp. IV, sect. V, n. 2.

[435] «Probatur haec sententia in primis ex Aristotele, lib. IV Metaph. c. 2 in fine, ubi aperte docet hic intervenire analogiam. Deinde ratione, quia quae sunt multa simpliciter non sunt unum simpliciter (…); ergo ens non dividitur

univoce in unum et multa, sed analogice», *Ibidem.*

[436] « ἢ διῃρημένον ἢ διαιρετὸν πλῆθός τι λέγεται, τὸ δὲ ἀδιαίρετον ἢ μὴ διῃρημένον ἕν», *Met.,* 1054 a 23-24.

[437] «… nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem, et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subiecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes; huiusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter (…) erit multa simpliciter, et unum secundum quid (…). Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius, ult. cap. de Div. Nom., quod non est multitudo non participans uno, sed quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subiecto; et quae sunt multa numero, sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio», *Sum. Theol.,* I, q. 11, a. 1, ad 2.

[438] «Gegenstände können zueinander in dem Verhältnis von *Ganzen* und *Teilen* oder auch in dem Verhältnis von koordinierten Teile eines Ganzes stehen. (…) Jeder Gegenstand ist wirklicher oder möglicher Teil, d.h. es gibt wirkliche oder mögliche Ganze, die ihn einschliessen. Andererseits braucht vielleicht nicht jeder Gegenstand Teile zu haben, und so ergibt sich die ideelle Scheidung der Gegenstände in *einfache* und *zusammengesetzte*», *Logische Untersuchungen,* en *Ges. Werke,* B XXIX/1, Zweit. Band, Zweit. Teil, herausg. U. Panger, Martinus Nijhoff-De Hague, 1984, p. 229.

[439] Cf. *Sum. Theol.,* I, q. 3, a. 8.

[440] «*Unselbständig in und relativ zum Ganzen G* bzw. zu den durch *G* bestimmten Gesamtinbegriff von Inhalten heisst jeder seiner Teilinhalte, der nur als Teil existieren kann, und zwar nur als Teil einer Art von Ganzen, die in diesem Inbegriff verträten ist. Jeder Teilinhalt für den dies nicht gilt, heisst in und relativ zum Ganzen G selbständig. Kurzweg sprechen wir auch von *unselbständigen* oder *selbständigen* Teilen *des* Ganzen und in sprechenden Sinn von *unselbständigen und selbständigen Teilen von Teilen (Teilganzen) des Ganzen», Op. cit.,* pp. 263-264.

[441] «(…) respondetur negationem seu privationem totalem formaliter et secundum se non suscipere magis et minus, posse tamen ratione sui fundamenti; et ita unum ens esse magis unum quam aliud ratione fundamenti, quatenus est magis vel minus compositum», *Op. cit.,* disp. IV, sect. 1, n. 24.

[442] En el *Diccionario de uso del español,* de María Moliner (2ª edic., Gredos, Madrid, 1998), se dice que algo «representa, *en oposición a nada,* una cosa cualquiera» (el subrayado es mío).

[443] *«'Aliquid'* potest tripliciter sumi: a) pro *essentia (aliquid* = aliqua quidditas); b) pro 'aliud quid', i.e. pro ente ut distinguitur contra non-ens: ens ut aliud a non ente (non nihil); c) pro 'aliud quid', i.e. pro uno ente, ut distinguitur contra aliud ens (…). In prima acceptione non est proprietas entis, sed est synonimum enti et rei; in secunda est proprietas entis, quia explicat aliquid, quod ens non explicat et quod immediate sequitur ens; in tertia acceptione non est proprietas entis: explicat quidem aliquid, quod non explicat ens, quod tamen immediate non sequitur ens, sed unum», cf. *Elementa philos. arist-thomisticae,* ed. cit., n. 624, Schol. 1.

[444] «Unum formaliter solum dicit ens indivisum, causaliter vero dicit divisionem ab aliis», *Op. cit.,* Lib. 4, a. 2, *in fine*.

[445] «Die erstere könnte man auch *Erleuterungs,* die andere *Erwarterungs Urtheile* heissen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjectes hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigen schon (obgleich verwahren) gedacht waren; dagegen die letztere zu den Begriffe des Subjectes ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden», *Kritik der reinen Vernunft,* ed. cit., pp. 33-34.

[446] No hay en ello ningún círculo vicioso. Hay solamente la lícita e indispensable circularidad que es propia de los conceptos convertibles o equivalentes, unos conceptos que, como hemos visto en el Capítulo IV, se dan tanto en el orden categorial como en el orden trascendental.

[447] «εἰ δ᾽ ἄγ᾽ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἡ

μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ), ἡ δ᾽ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· (...) οὔτε φράσαις», cf. *El Poema de Parménides,* fragm. II, en *Die Fragmente der Vorsokratiker,* H. Diels - W. Kranz, Erster Band, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1954, p. 231.

[448] *Teoría del objeto puro*, p. 185.

[449] «οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον», fragm. 8, línea 22.

[450] La afirmación de la *analogia entis* no tiene nada que ver con que cada uno de los entes estuviese afectado por una intrínseca y esencial división. La analogía no es identidad, y a la vez que supone que los analogados son *entre sí distintos,* también implica que cada uno de ellos es *idéntico en sí.*

[451] Nótese bien que es el *aliquid,* no su concepto, lo que puede considerarse como una propiedad trascendental. Sin embargo, para la lógica de los conceptos trascendentales, esa noción, así como la afirmación en ella implícita, no pueden resultar indiferentes, ni hallarse libres de la necesidad de esclarecerlas con todas las puntualizaciones oportunas.

[452] *Met.,* 1026 a 33-1026 b 2.

[453] Aunque es cierto que Husserl deja expresamente señalada la diferencia entre lo ideal, por un lado, y por el otro lo absurdo y lo ficticio, también han de reconocerse como ciertas estas otras dos cosas: 1ª, el no-ser-absoluto no es bastante para tener el valor transobjetual que se llama «existencia» en su estricto y propio sentido, bien distinto del mero «darse» (la sola *Gegebenheit)* que conviene a todo lo pensado por su simple presencia intencional —también lo absurdo la tiene precisamente en calidad de absurdo— ante un sujeto pensante; 2ª, el ser-ficticio conviene a lo universal en tanto que universal (que es lo calificado de ideal en la terminología husserliana), porque todo lo real es máximamente concreto, individual, no abstracto ni tan siquiera en grado mínimo.

[454] ¡No confundirlo con lo inteligible por sí mismo!

[455] Cf. *Fundamentos de filosofía,* ed. cit., pp. 436-437.

[456] Cf. *Cursus theol.,* I, q. 16-18, disp. 2.

[457] «Haec est veritas ontologica *causalis:* aptitudo rei ad causandam sui notitiam in intellectu, qui dependet ab ipsa, cum veritas ontologica secundum suam primariam considerationem, *i.e.* considerata per ordinem ad intellectum, a quo mensuratur vel quocum identificatur, sit veritas ontologica *formalis»,* cf. *Elementa philos. arist.-thomist.,* ed. cit., vol. 2, n. 636, p. 22.

[458] «Las fronteras del alma no las encontrarás por ningún camino; tan profundo es el *logos* que ella tiene»: «ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει», fragm. 45, Diels, ed. cit., p. 161.

[459] «Das Bewusstsein wendet sich auf sich selbst (…), es ist nicht nur Bewusstsein, sondern auch Selbstbewusstsein (…). Ich bin auf mich gerichtet, bin einst und doppelt», cf. *Philosophie,* Zweite Auflage, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1948, pp. 6-7.

[460] «Das 'ich denke' und 'das ich denke, dass ich denke' fallen so zusammen, dass eins nicht ohne das andere ist. Was logisch widersinnig scheint ist hier wirklich: dass eins nicht als eins, sondern als zwei ist, und doch nicht zwei wird, sondern gerade dieses einzigartige eins bleibt», *Op. cit.,* p. 7.

[461] Los artefactos producidos por el hombre, son verdaderos con verdad ontológica formal en relación no solo al entendimiento divino, sino también al entendimiento humano que los concibe y proyecta.

[462] No digo «la práctica totalidad» de ellos, por dos razones: porque en esta ocasión no es verdad en manera alguna, y porque en todas las ocasiones esa expresión me parece implicar una arbitraria sobrevaloración del valor de la praxis frente al propio de la teoría, para el cual ninguna cantidad es despreciable.

[463] «Sunt enim multae res quae nostro intellectu non cognoscuntur; nulla tamen res est quam intellectus divinus non cognoscat actu, et intellectus humanus in potentia», *De verit.,* q. 1, a. 2, ad 4.

[464] «Die Wahrheit der Dinge besagt ihre Erkenntheit durch Gott und ihre Erkennbarkeit durch der Menschen; erkennbar aber sind die Dinge für den Menschen *kraft* ihrer Erkennbarkeit durch Gott», en *Wahrheit der Dinge,* im Kösel Verlag zu München, 1957, p. 59.

[465] *Met.,* 1027 b 25.

[466] «This thesis forms a formidable obstacle to any purely ontological conception of truth», *Op. cit.,* p. 246.

[467] «(…) ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας», *Met.,* 993 b 30-31.

[468] «Cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera, concludit Philosophus quod idem est ordo alicui rei in esse et veritatis, ita scilicet quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia secundum hoc quia aliquid habet de entitate secundum hoc est natum adaequari intellectui et sic ratio veri sequitur rationem entis», *De verit.,* q. 1, a. 1, ad 5,

[469] «(…) for Thomas there is no opposition, but on the contrary a causal relation between the truth of the thing and the truth of the intellect», *Op. cit.,* p. 253.

[470] «(…) καλῶς ἀπεφήναντο τἀγαθόν, οὗ πάντ᾽ ἐφίεται», *Eth. Nichom.,* 1094 a 2-3.

[471] *Enchiridion,* cap. XIV, como ya se indicó.

[472] «Remotio (…) boni negative accepta, mali rationem non habet; alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; et interdum (…), sed remotio boni privative accepta, malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia», *Sum. Theol.,* I, q. 48, a.3.

[473] «Malum ut malum non dicit de formali aliquid pertinens ad rationem entis, sed potius tendentiam (ut sic dicam) ad non ens seu defectum et imbecillitatem entis; ergo non potest huiusmodi ratio constituere peculiare attributum entis ut ens est, sed potius posset attribui alicui enti ut defectibile est», *Disp. met.,* disp. XI, sect. IV, n. 2.

[474] «Non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens: inquantum scilicet ablatio alicuius mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse. Ablatio vero mali non est appetibilis, nisi inquantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse: non esse vero per accidens tantum, inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari. Et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum», *Sum. Theol.,* I, q. 5, a.2, ad 3.

[475] «Non ergo mala est, inquantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi unioni bono», *De natura boni,* cap. XVII.

[476] «Quod si diminuendo absolveretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur».

[477] Adviértase que con esto no se dice, ni siquiera implícitamente, que sea remediable todo mal.

[478] «Fieri autem potest, ut quaedam natura qua modo et specie naturali excellentius ordinata est, etiam corrupta melior sit adhuc quam est incorrupta altera, quae minore modo et specie naturali inferius ordinata est; sicut in hominum aestimatione, secundum qualitatem quae aspectibus adiacet, melius est utique corruptum aurum, quam incorruptum argentum; et melius est corruptum argentum, quam plumbum incorruptum. —Sic et in naturis potentioribus atque spiritualibus melior est etiam corruptus per malam voluntatem spiritus rationalis, quam irrationalis incorruptus; et melior est cuilibet spiritus etiam corruptus, quam corpus quodlibet incorruptum», *De natura boni,* cap. V.

[479] No el saber matemático *(mathesis).*

[480] «τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν», *Met.,* 996 a 35-36.

[481] «Mathematica non subsistunt separata secundum esse: quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum. Sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia (…). Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum vel ratio boni: cum ratio entis sit prior quam ratio boni», *Sum. Theol.,* I, q. 5, a. 3, ad 4.

[482] «Ea de quibus mathematicus considerat secundum esse quod habent in rebus, bona sunt. Ipsum enim esse lineae vel numeri bonum est, sed a mathematico non considerantur secundum suum esse, sed solum secundum rationem speciei; considerat enim cum abstractione; non enim sunt abstracta secundum esse, sed solum secundum rationem (…), ratio boni non competit lineae vel numero secundum hoc quod cadunt in consideratione mathematica, quamvis linea et numero bona sint», *De verit.,* q. 21, a. 2, ad 4,

[483] «Illud quod non est in rerum natura, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt

huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit, quod carere malo habet rationem boni», *Sum. Theol.,* I-II, q. 8, a. 1, ad 3.

[484] Véase el Capítulo V: La prioridad lógica absoluta del concepto del ente.

[485] «*Das Gute und das Seiende sind keine identische Begriffe.* Wie auch die reale Verbindung zwischen ihnen sein mag solange wir nur feststellen, dass etwas existiert, haben wir das *Datum* der Bedeutsamkeit noch nicht formuliert. (…) Wir stellen fest, dass etwas ist; aber mit der Bestätigung seiner Existenz ist die Frage nach seinem Wert noch gar nicht berührt», *Ethik,* Band II, G.W., Zweite Auflage, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1973, p. 153.

[486] «Wenn wir feststellen, dass die Begriffe des Wertes und des Seienden nicht Inhaltsgleich sind, denken wir sowohl an ontische wie an qualitative Werte. Aber dies gilt sogar für den Wert, den jedes Seiende besitzt, weil es etwas Reales ist», *Op. cit.,* p. 154.

[487] «Jedes Seiende besitz einen gewissen Wert, insofern es ein Etwas, ein Seiendes ist. Diesen Wert erfassen wir, sobald wir das Seiende einer blossen Fiktion gegenüberstellen. Betrachten wir die Leere und Nichtigkeit eines fiktiven Gebilder, seine Abhängigkeit von unserer willkürlichen Phantasie und vergleichen wir sie mit der autonomen Seinsgedichte des Wirklichen selbst, die sich vor uns erhebt, dann enthüllt sich uns dieser allgemeinste und elementare Wert des Seienden als solche in seiner Würde, seiner Ernst, seiner Majestät», *Op. cit.,* p. 154.

[488] «*Jeder Wert ist ein Seiendes.* (…) Es ist offensichtlich unsinnig zu denken, zu dem Seienden werde etwas hinzugefügt das selbst nicht ebenso ein Seiendes ist. Einerseits sehen wir klar: die Begriffe Wert und Seiendes sind nicht identisch; die ontische und vor allem die qualitativen Werte können auf nichts anderes zurückgeführt oder vom Begriff des Seienden abgeleitet werden. Andererseits sind sie selbst seiend. Hier berühren wir ein echtes Geheimnis, das wir nur aufzeigen aber mit unserer Vernunft nicht ganz durchdringen können», *Op. cit.,* pp. 160-161.

[489] «Let us make an analogy with *verum.* It belongs to the essence of being to be able to be known, as is rightly taught in the traditional doctrine os the trascendentals. This relation to a possible knower (…) is is a relation which being could not possibly lack (…). And yet it is not a relation which makes up the innermost constitution of being. (…) We see, then, that is one thing for a relation to be grounded in a thing, and another for a relation to go to make up that thing in such a way that the thing is a relational thing. (…) We hold (…) that the relation wherely value can motivate persons is indeed grounded in value (…). And yet this relation does not make up the innermost constitution value», cf. «Are Being and Good Really Convertible? A Phenomenological Inquiry», en *The New Scholasticism,* 57 (1983), nº 4, pp. 471-472.

[490] Véase el § 1 del Capítulo VI, especialmente las observaciones sobre el «surgir de» que conviene a la propiedad respecto de su sujeto.

[491] *Op. cit.,* p. 478 y ss.

[492] «Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum (…). Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent», *Sum. Theol.,* I, q. 5, a. 4, ad 1m.

La lógica de los conceptos metafísicos

Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales (2003)

Preámbulo
El sistema de los conceptos metafísicos

En su más amplio sentido es la articulación la unidad o el enlace[493] de entidades (reales o ficticias) que, aunque son distintas entre sí, tienen algo en común. Ese algo común permite que lo así enlazado o unido constituya un sistema. Por tanto, la articulación de los conceptos extracategoriales y el sistema de los conceptos metafísicos son, en definitiva, una y la misma cosa. Ya en el § 3 del Capítulo II (Tomo I) de esta obra se hizo uso de los términos «conceptos metafísicos» y «conceptos extracategoriales» como entre sí equivalentes. Ahora bien, en esa misma ocasión se consignaron dos observaciones sobre las que ahora es menester insistir: a) la necesidad de prestar atención inicialmente a los conceptos de carácter trascendental; b) la advertencia de que con estos conceptos no se agota el íntegro repertorio de las nociones propiamente metafísicas.

La exigencia de atender inicialmente a los conceptos de carácter trascendental quedó entonces justificada con una doble razón: en primer lugar, por ser estos conceptos los que de un modo primordial se nos presentan como distintos de los categoriales, y en segundo lugar porque en todos los demás conceptos metafísicos los del orden trascendental están presentes a su modo y manera. —Asimismo se hizo constar entonces que tanto la idea de Dios como las de sus propios atributos, sin hallarse en el nivel lógico de los conceptos del orden trascendental, son, sin embargo, netamente metafísicas, lo mismo que las ideas de las perfecciones simples (puras, sin mezcla de imperfección de ningún tipo) no vinculadas exclusivamente a Dios y sus atributos, ni coincidentes con las ideas trascendentales.

De este modo viene a hacérsenos patente un complejo sistema articulado por tres grupos bien diferenciados, a la vez que enlazados entre sí: 1º los conceptos trascendentales; 2º la idea de Dios y las de sus atributos; 3º los conceptos de todas las perfecciones no incluidas en los dos grupos anteriores. Así, pues, una vez estudiados en la Primera Parte (Tomo I) de este libro, los conceptos trascendentales o de máximo nivel lógico, quedan para la Segunda Parte (Tomo II) las ideas del segundo y del tercer grupo, entre sí coincidentes por no darse en el máximo nivel lógico y por ser, a pesar de ello, extracategoriales y, por tanto, de índole metafísica.

Con todo, la cuestión de los conceptos metafísicos quedaría incompleta si al determinarla lo hiciéramos de tal forma que no tomásemos en consideración el principio aristotélico según el cual los opuestos (ἀντικείμενα) se instalan, en cada caso, dentro del mismo saber[494]. En consecuencia, será preciso volver a considerar las nociones trascendentales y las de los otros dos grupos señalados, pero tan solo en tanto que a ellos hacen referencia los que les son opuestos.

Por otra parte, y para dejar bien perfilada la distinción entre los conceptos extracategoriales y los que en la lógica más tradicional suelen designarse con el nombre de postpredicamentos, se dedicará a estos un Capítulo en la misma Sección donde se examinan las nociones extracategoriales opuestas a las trascendentales[495].

En suma: *La lógica de los conceptos metafísicos* tiene en su Segunda Parte tres Secciones. La *Sección Primera* abarca, por un lado, el análisis de las ideas metafísicas opuestas a los conceptos extracategoriales pertinentes al máximo nivel lógico u orden trascendental, y por otro lado el examen de las nociones de los postpredicamentos como ideas meramente intercategoriales, distintas, por consiguiente, de todos los conceptos metafísicos. —La *Sección Segunda* estará por completo dedicada a los conceptos de Dios y de sus atributos. Finalmente, la *Sección Tercera* se ocupará de los conceptos que sin tener el alcance de las ideas del orden trascendental, ni tampoco la índole de las propias de la teología filosófica, coinciden, sin embargo, con todas ellas, por ser conceptos de perfecciones puras. Esto hará necesario, en evitación de posibles equívocos y tergiversaciones, establecer una teoría de las perfecciones puras en general, donde puedan quedar bien encuadradas las que no son objeto de conceptos trascendentales ni convengan a Dios en exclusiva.

---

[493] Articular, según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, es unir o enlazar.

[494] Ello no quiere decir que haya un solo o único saber donde la totalidad de los opuestos deban hallarse objetualmente instalados. En el Capítulo VIII se efectuarán las puntualizaciones oportunas para la correcta intelección del citado principio aristotélico.

[495] Las que se oponen a los conceptos de la teología filosófica y a los de las perfecciones simples pertinentes al tercer grupo arriba señalado serán tratadas en las Secciones donde nos ocupamos de los conceptos metafísicos a los que como opuestas se remiten. Precisamente por remitir a esos conceptos, será menester tratarlas donde ellos son estudiados, y no antes.

SEGUNDA PARTE

LA ARTICULACIÓN DE LOS CONCEPTOS EXTRACATEGORIALES

SECCIÓN PRIMERA. LOS CONCEPTOS OPUESTOS A LOS TRASCENDENTALES Y LA CUESTIÓN DE LOS POSTPREDICAMENTOS

VIII. Las ideas metafísicas opuestas a los conceptos del orden trascendental

§ 1. LA OPOSICIÓN DE CONCEPTOS

Las ideas metafísicas que en calidad de opuestas a los conceptos del orden trascendental se articulan con ellos no pueden, como es bien obvio, calificarse de pertinentes a este orden, pero sí, en cambio, como remitentes a él. Mas antes de examinarlas es preciso dejar inequívocamente establecido qué es lo que aquí se entiende por oposición (en tanto que dada entre conceptos) y cuáles son los tipos fundamentales que deban en ella distinguirse.

Al hablar de las varias relaciones que entre los conceptos son posibles se suele consignar la diferencia entre diversidad y oposición, aduciendo algunos ejemplos suficientemente ilustrativos, y hasta se llega a definir la oposición misma en cuanto tal, pero no de manera que la definición sea verdaderamente irreprochable, por más que a primera vista lo parezca. Caracterizar la oposición como la relación cuyos extremos o términos no pueden concurrir en algo estrictamente uno y lo mismo[496] es de hecho, aunque no, por supuesto, de una manera consciente, faltar a la ley lógica que exige la equivalencia o convertibilidad de lo definido y su definición. Sin duda alguna es verdad que los opuestos no pueden concurrir en algo estrictamente uno y lo mismo, pero también es verdad que otro tanto les acontece a algunos modos de ser que mantienen entre sí una relación de simple diversidad. Por ejemplo, álamo y nieve, aunque incapaces de concurrir en algo estrictamente uno y lo mismo, no son, sin embargo, opuestos, sino diversos pura y simplemente, y otro tanto debe decirse de sonido y color, o de justicia y navío, o de templanza y marfil, etc.

El concepto natural, prefilosófico (indispensable para la ulterior elaboración filosófica) de lo nombrado con la voz «oposición» nos impide pensar que álamo y nieve sean en verdad opuestos, o que sonidos y color se relacionen como opuestos entre sí, o que se dé una auténtica oposición entre justicia y navío o entre templanza y marfil, etc. Y ese mismo concepto natural, prefilosófico, de lo que se llama oposición nos obliga a pensarla como una forma de diversidad, no como el único modo en que ésta es posible.

Toda oposición es diversidad, pero —insistamos— no toda diversidad es oposición. Lo primero es bien fácil de advertir. Basta ver que la oposición es imposible sin la no-identidad —vale decir, sin la diversidad— de sus extremos. Y lo segundo nos lo hace patente la diferencia entre la *mera diversidad* y la oposición. La diversidad es mera diversidad cuando ninguno de sus extremos depende realmente del otro ni por esencia es excluyente de él. *V.gr.,* las índoles de hombre y de animal son meramente diversas, ante todo porque si bien la primera depende verdaderamente de la segunda, no depende de ella realmente, sino solo lógicamente. La dependencia real, la del efecto respecto de su causa, exigiría en este caso que según su función genérica la índole de animal fuese realmente causa de la índole específica de hombre, lo cual es imposible porque ningún género, ni nada que no sea un individuo, puede ser realmente causa de algo. Y, en segundo lugar, la índole de animal y la de hombre no se comportan entre sí de tal manera que por esencia una de ellas elimine a la otra (antes por el contrario, la de hombre incluye la de animal, dado que por esencia la supone).

Detengámonos en otro ejemplo, donde los polos de la diversidad se relacionan entre sí de tal manera que no solo ninguno de ellos depende realmente del otro, sino que tampoco depende de él lógicamente. Así, árbol y virtud son mutuamente diversos porque ninguno es efecto real del otro, ni tampoco lo excluye por esencia. Solo *per accidens* se excluyen entre sí: a saber, por no ser posible que *en* algo estrictamente uno y lo mismo se den juntas la índole de árbol y la índole de virtud.

Otro tipo de mera diversidad es el de la que hay, por ejemplo, entre arquitecto y músico, o entre caluroso y oscuro, o entre marítimo y europeo, etc. En tales casos ninguno de los extremos de la diversidad depende del otro realmente, ni tampoco lógicamente, y ni lo excluye *per se* ni tampoco *per accidens.* Son, digámoslo así, tan meramente diversos que tienen la posibilidad, pero no la necesidad, de darse juntos en algo estrictamente uno y lo mismo, conservándose por completo independientes, aun en el caso de encontrarse unidos.

Hasta ahora nos hemos limitado a la consideración de índoles pertinentes al orden categorial. Mas si nos referimos a las propias del orden trascendental, llegaremos a la siguiente conclusión: los conceptos trascendentales —y, por supuesto, las índoles o maneras de ser de sus respectivas comprehensiones— se comportan entre sí según la forma de la diversidad pura y simple. Ninguno de estos conceptos depende realmente de otro que asimismo sea trascendental, si bien los que tienen por objeto, en cada caso, una propiedad del ente dependen de este de una manera lógica, conceptual tan solo, y cualquiera de ellos es convertible con cada uno de los otros, por lo que es necesario que todos ellos sean compatibles entre sí.

En resumen, todo lo aquí explicado sobre el sentido de la mera diversidad justifica la necesidad de distinguirla de lo que entendemos por oposición según la simple idea prefilosófica que de ésta tenemos sin disponer todavía de su definición. Ahora bien, cuando se trata de conceptos y se atiende a su constitutiva dimensión lógica de imágenes mentales naturales de los respectivos objetos, la definición de la mera diversidad entre ellos se expresa en esta fórmula: relación entre conceptos cuyos objetos se comportan

entre sí de tal manera que ninguno de ellos depende realmente del otro ni por esencia es excluyente de él.

Debo reconocer que esta definición me la ha sugerido, en parte muy destacada, el comentario aquinatense a uno de los textos[497] donde Aristóteles clasifica los modos de la oposición. El comentario a ese texto es: «Dice [Aristóteles] cuántos modos hay de denominarse opuestos, que son cuatro, a saber, los contradictorios, los contrarios, la privación frente a la posesión y los relativos. Pues algo se contrapone u opone a otro en razón de la dependencia, por depender de él, y, así son opuestos [mutuamente] relativos. O se oponen por razón de la exclusión, en tanto que cada uno excluye al otro. Lo cual acontece de tres maneras. Pues o bien lo excluye totalmente, sin dejar nada, y así es la negación, o bien deja solamente el sujeto, y así es la privación, o deja el sujeto y el género, y así es opuesto lo que es contrario, pues los contrarios no solo son en el mismo sujeto, sino también en el mismo género»[498].

Para definir tanto la oposición como —por contraste con ésta— la mera diversidad, el interés de estas explicaciones se centra en la tipología dicotómica en ellas establecida al distinguir entre la oposición por razón de la dependencia *(ratione dependentiae)* y la oposición por exclusión *(ratione remotionis).* —La triple forma del segundo miembro de esta dicotomía no es relevante para las determinaciones que ahora importan, y fácilmente se advierte que la definición, ya arriba hecha, de la mera diversidad ha sido llevada a cabo en virtud del contraste de esta diversidad con las notas que respectivamente constituyen los dos modos de oposición fundamentales. La no-dependencia real de ninguno de los dos términos de la mera diversidad distingue a ésta de la oposición *ratione dependentiae* y la no-exclusión esencial de ninguno de esos dos términos por el otro señala la diferencia con la oposición por exclusión. Ambas notas son indispensables para definir la mera diversidad, aunque también es fácil advertir que a cada una le atañe una puntualización no señalada en el comentario aquinatense al aludido texto de Aristóteles. En cambio, para definir la oposición es bastante cualquiera de las dos notas que la distinguen de la mera diversidad[499].

* * *

Una vez definida la oposición de conceptos y antes de entrar de lleno en el examen pormenorizado de sus modos, debe ser atendida una propiedad que a todos les es común: los extremos de cada oposición pertenecen objetualmente a una y la misma ciencia. O dicho de una manera negativa: ninguno de esos extremos es objeto de una ciencia distinta de la que contempla al otro. Tal es el principio aristotélico ya explícitamente mencionado en el Preámbulo de esta Segunda Parte.

Literalmente, ese principio afirma que es de una ciencia el contemplar los opuestos[500]. No está presente en esta afirmación la idea de ciencia (ἐπιστήμη), pero es bien claro que se trata de ella por así exigirlo el contexto[501], donde se habla de las ciencias filosóficas y también de las matemáticas. —Por otra parte, y tal como ya se dijo en el mismo Preámbulo, la afirmación de Aristóteles no pretende significar que haya un

saber en el cual se contemple la totalidad de los opuestos. Semejante interpretación es inadmisible porque los pares de opuestos no se comportan como a su vez opuestos entre sí. *V.gr.,* la antilogía de «blanco-negro» no se opone a la de «diligente-perezoso», ni la de «causa-efecto» a la de «justo-injusto» o a la de «uno y varios»; etc. —El comentario de santo Tomás al principio aristotélico en cuestión ofrece dos ejemplos que no dejan lugar a dudas: por un lado, pertenece a la medicina la consideración de lo sano y de lo enfermo; por otro lado, pertenece a la gramática la consideración de lo concordante y de lo no-concordante[502].

Ahora bien, ¿por qué los polos de la oposición conceptual pertenecen, en cada caso, a la misma ciencia? Una explicación, no enteramente satisfactoria, de ese porqué la da Aristóteles al mantener que en el alma y la ciencia los opuestos tienen la misma forma en cierto modo, según cabe notarlo al advertir cómo se relacionan entre sí la salud y la enfermedad: «(…) los opuestos tienen en cierto modo la misma forma, ya que la esencia de la privación es la esencia que se le opone, tal como la salud se opone a la enfermedad, dado que ésta es la carencia de aquélla. En el alma y en la ciencia la salud es concepto»[503].

El lector tiene pleno derecho a la extrañeza ante explicaciones tales como la consignada en este pasaje aristotélico cuando en él se afirma que los opuestos tienen en cierto modo la misma forma y que la esencia[504] de la privación es la que se le opone. Lo único que el lector puede razonablemente admitir en estas explicaciones —y si no tiene más criterios valorativos que los que en ellas se dan— es la verdad de que hay un cierto enlace —y con él una cierta forma de unidad, no de identidad— de los extremos en cada una de las oposiciones, como bien se percibe en el ejemplo de la enfermedad y la salud.

Algunas de las dificultades del razonamiento de Aristóteles pueden quedar resueltas en el comentario aquinatense que transcribo:

«Las formas de los contrarios son diversas y contrarias en la materia, pero en el alma son una en cierto modo la forma de los contrarios. Y ello se debe a que en la materia las formas son según el ser de las cosas informadas por ellas, mientras que en el alma son según el modo cognoscible e inteligible. Ahora bien, el ser de un contrario es excluido por el ser del otro, pero el conocimiento de un opuesto no es excluido por el conocimiento del otro, sino que más bien es ayudado. De ahí que en el alma las formas de los opuestos no sean opuestas; antes bien, la esencia de la privación es la misma que la de lo que se le opone, tal como en el alma el concepto de la salud es el mismo que el de la enfermedad. Pues por la ausencia de la salud se conoce la enfermedad. Mas la salud que está en el alma es una cierta razón de conocer la salud y la enfermedad, y se da en la ciencia, o sea, en el conocimiento, tanto de la una como de la otra»[505].

En lo que acabamos de leer vemos que unas veces se habla de contrarios y otras veces de opuestos, lo cual resulta bastante perturbador, y en consecuencia es menester pensar que en esta ocasión los términos «contrarios» y «opuestos» están usados como si fueran sinónimos. En cambio, lo verdaderamente decisivo, el señalamiento de la diferencia entre la realidad extramental de las formas y la presencia de éstas ante la mente, hace posible la superación de las más importantes dificultades suscitadas por la concepción aristotélica

de la peculiar unidad de los opuestos. Queda bien claro que los opuestos son incompatibles entre sí en su ser transobjetual, mientras que en su presencia ante el alma —vale decir, en cuanto objetos de conocimiento y ciencia— están, en cambio, unidos e incluso se ayudan mutuamente. Sin embargo, ¿cómo se puede entender que la forma de uno de los extremos de la oposición sea la misma que la del otro, de suerte que, por ejemplo, el concepto de la salud y el de la enfermedad fuesen uno y el mismo? Se puede entender muy bien que en el segundo está dado el primero, y así debe afirmarse que aquél, lejos de ser incompatible con este, sin él no sería posible en modo alguno. Y también se comprende que uno y el mismo concepto, el de la salud, es necesario para pensar la salud y para pensar la enfermedad. Mas no es necesario ni posible, sino imposible necesariamente, que el concepto de la salud sea el concepto de la enfermedad, y a la inversa. Tampoco santo Tomás ni Aristóteles lo pretenden, pero sus modos de hablar acerca de la unidad de los opuestos son, literalmente tomados, los mismos que servirían para decir que los extremos de la oposición en su objetualidad ante una conciencia intelectiva en acto son idénticos.

Siger de Brabante acierta indudablemente cuando niega, de una manera bien explícita, que la necesidad de la idea de la posesión para la idea de la privación implique la identidad de ambas ideas: «aunque el concepto de la privación no existe sin el de la posesión, no es el mismo concepto, sino que decimos que la privación se conoce mediante la posesión porque el concepto de ésta efectúa en el entendimiento el concepto de aquélla (…). Y de este modo, si la posesión no fuese conocida, no sería conocida la privación»[506]. Y algo más adelante insiste: «que el hábito sea la razón de conocer la privación no se debe a que haya un mismo y único concepto para ambos, sino a que la posesión causa en el entendimiento el concepto de la privación. Y, análogamente, no hay un mismo concepto para los contrarios, aunque el concepto de uno no exista sin el del otro»[507].

En otra nueva ocasión mantiene Siger de Brabante la tesis según la cual los opuestos son, en cada uno de los casos, considerados por una y la misma ciencia; pero esta vez no se refiere únicamente a la oposición privativa, ni a la oposición por contrariedad (la que aparece al final del segundo de los pasajes que acabamos de ver), sino que dice extenderse a todo tipo o clase de oposición: «Digo que pertenece a una única ciencia el considerar los opuestos según todo género de oposición. Y en primer lugar ello se hace patente en el caso de los opuestos contradictorios, porque el concepto de la negación no llega a hacerse sino después del concepto de la afirmación. Pues como quiera que nuestra intelección tiene su punto de partida en las realidades, y en lo real las negaciones son nada, es necesario que de las afirmaciones se derive en nosotros la intelección de las negaciones. Y las cosas tales que una de ellas no puede ser conocida si no se tiene el conocimiento de la otra pertenecen a la consideración de una única ciencia (…). El mismo concepto conviene a los opuestos privativamente. Y también vale para los contrarios el pertenecer a una misma ciencia, y de qué manera ya se vio en el Libro Tercero de este Tratado, donde se cuestionaba si uno de los contrarios es la razón de conocer el otro»[508].

La tesis así afirmada y explicada por Siger de Brabante no incluye en su despliegue analítico la oposición relativa (como la que en el ejemplo más frecuente se da entre padre e hijo), a pesar de haber anunciado que la unidad de los opuestos en una misma ciencia se da en todo género de oposición *(secundum quodlibet genus oppositionis).* Sin embargo, esta falta queda compensada, bien que solo implícitamente, por el propio Siger de Brabante cuando este dice que incluso en el caso de que los contrarios sean positivos los dos, uno de ellos es, sin embargo, defectivo (negativo) respecto del otro[509]. Pues aunque es cierto que los opuestos con oposición relativa (los que, dicho en la terminología aquinatense, suponen una relación de dependencia real) no son propiamente contrarios, cabe aplicarles lo mismo que de estos se acaba de decir para el caso de que los dos sean positivos. Así, padre e hijo se comportan entre sí de tal manera que cada uno es defectivo del otro: ser padre (de x) no es ser hijo (de x), ni poder serlo. O bien: aunque uno y el mismo hombre pueda ser padre y también ser hijo, es imposible que sea padre del hombre de quien es hijo, ni que sea hijo del hombre de quien es padre, a pesar de lo cual o, mejor, en virtud de ello, el concepto de la filiación y el de la paternidad están ligados entre sí como unidos en su necesaria oposición.

* * *

La *disyunción real* de los extremos de la oposición es en la mente —*i.e.,* como objeto de la actividad intelectiva— una necesaria *conjunción conceptual* de esos extremos, y así en definitiva se explica que la ciencia donde uno de ellos es tratado sea la misma en la que es tratado el otro. Por consiguiente, si hay objetos opuestos a los de las ideas trascendentales, esos objetos han de ser contemplados en el mismo saber que considera los del orden trascendental. Mas para poder aplicar esta conclusión *in concreto* a los diversos casos fundamentales hemos de insistir en el examen de las distintas formas de oposición (todas ellas descritas solo, en lo que hasta aquí llevamos dicho, según lo estrictamente indispensable para ofrecer ejemplos de la conjunción conceptual por la que los opuestos se instalan objetualmente en una y la misma ciencia).

Desde Aristóteles es usual señalar cuatro formas de oposición: la contradictoria, la contraria, la que enfrenta la privación a la posesión y la calificada de relativa. En el comentario de santo Tomás a esta clasificación aristotélica se hace, como ya en su momento vimos, una tipología inicialmente dicotómica: por un lado, la oposición relativa y, por otro lado, la oposición por exclusión, donde a su vez se distinguen tres clases: la oposición contradictoria, la contraria y la que se da entre la privación y el poseer. Ello no obstante, el mismo autor que inicialmente distingue dos oposiciones, la relativa y la oposición por exclusión, da pie en otro lugar a una tipología también bimembre, pero claramente diferente, la cual distingue la oposición que de suyo no admite medio entre sus extremos y la que, en cambio, admite ese medio: «La oposición de contradicción es la primera y mayor que las otras, y el Filósofo explica esto diciendo en el libro de los *Post. Anal.* que la contradicción es la oposición de la cual, por su propia índole, no hay medio; pues el medio muestra la conveniencia de las cosas que distan, y de este modo

aminora el carácter de la oposición. Así, pues, como en todas las demás oposiciones puede encontrarse un medio, todas ellas restan algo a la esencia de la oposición contradictoria. Porque todas esas otras oposiciones tienen medio, unas más y otras menos, y según este más y este menos participan de la oposición contradictoria, y consiguientemente se oponen más y menos»[510].

La oposición por antonomasia (o, si se prefiere, la máxima y absoluta oposición, la que lo es de una manera cabal y no solamente en parte) es aquella cuyos extremos no convienen en nada. La conjunción conceptual que se da en ella —porque ninguna oposición es posible, en tanto que dada ante la mente, sin que sus extremos estén conceptualmente unidos— no consiste en que haya un tercer concepto, cuyo objeto sea algo donde los términos de la oposición convengan (más o menos) entre sí. —Suele ponerse el ejemplo de la oposición hombre-no hombre, y a este ejemplo no se le puede hacer ningún reparo, como quiera que entre ser hombre y no serlo no hay nada intermediario o medianero, ni positiva ni negativamente. No es posible que algo sea hombre y no sea hombre, ni tampoco es posible que no se encuentre en ninguno de los dos casos.

Con todo, puede surgir una dificultad en el análisis del ejemplo mencionado si intentamos sustituir la expresión «no-hombre» por la de «algo que no es hombre». Esta sustitución, que en principio pudiera parecer lícita, en verdad no lo es. Pues no es verdad que, por ejemplo, «león» (ciertamente, algo que no es hombre) se oponga a hombre con oposición contradictoria, porque entre ambos hay un cierto medio, a saber, la índole de animal, en la que de un modo genérico convienen. Y si en vez de «no-hombre» ponemos, *v.gr.,* «sonido», tampoco hay oposición contradictoria, ya que si es cierto que ningún sonido es hombre, también es cierto que no consiste en no serlo, por lo cual no entra «hombre» en la definición misma de «sonido» (mientras que, en cambio, entra en la quiddidad de no-hombre). Pero podría valer como sustitutiva del segundo miembro de la oposición ente-no ente la expresión «algo que *es no ente»* si lo que con ella se pretende significar es la quiddidad (meramente objetual) de la nada como lo negativo o excluyente de cualquier poseedor de ser. Esta peculiaridad de la oposición ente-no ente se debe, en definitiva, al carácter no categorial del segundo miembro (a diferencia de la índole categorial de león, sonido, etc.). El concepto de la nada es trascendental a su modo: a saber, negativamente. «Ningún ente» es universal tan irrestricto como «ente». Lo excluido por el primero no se reduce a un determinado tipo o género de poseedores de ser. La nada es la supresión trascendental de lo que trascendentalmente pone el ente.

Hay algo, no obstante, en lo cual la contradicción cuyos extremos son categoriales coincide con la del ente y la nada. La coincidencia consiste (sin menoscabo de las diferencias) en que siempre el polo positivo está presupuesto por el negativo, y nunca el negativo por el positivo. «Desde una perspectiva estrictamente lógica —escribe T. Melendo Granados— es verdad (…) que el concepto negativo se refiere al positivo que elimina, pero no ocurre lo mismo con el positivo: lo igual (…) no puede ser definido como la negación de lo desigual… so pena de encerrarnos en un círculo vicioso, en el malabarismo de la mente que escamotea la realidad sin conseguir nunca hacer presa en

ella. Además, podemos toparnos con la posibilidad de que entre lo positivo y lo negativo existan otras alternativas, y entonces… se esfuma la definición. Lo no-blanco no tiene por qué coincidir con lo negro, y ni siquiera la no-derecha con la izquierda: lo verde, lo azul, la cantidad de la substancia son tan no-blancos como el negro más negro; igual que el centro, o lo que carece de situación por ser espiritual, es tan no-derecha como la izquierda»[511].

Por más que en Hegel queden confundidas, la perspectiva lógica y la del logicismo son incompatibles entre sí. La perspectiva lógica no puede admitir el círculo vicioso; el logicismo, por el contrario, es viciosamente circular, y lo es porque hace de la conjunción conceptual una no-disyunción real, ontológica, donde lo positivo y lo negativo son transobjetualmente solidarios, insuperables en su propio ser. —La ilicitud de este tránsito desde la conjunción conceptual a la no-disyunción real se hace bien perceptible en dos pares de ejemplos concernientes a la oposición contradictoria y de los cuales el primero pertenece al área de la contradicción cuyos polos son trascendentales, y el segundo corresponde al tipo de la contradicción entre polos categoriales:

a)
1) El ente no es la nada (proposición verdadera);
2) el ser del ente es no-ser la nada (proposición falsa, porque el no-ser la nada no constituye la definición del ente);

b)
1) el hombre no es el no-hombre (proposición verdadera);
2) el ser del hombre es no-ser el no-hombre (proposición falsa, porque el no-ser no-hombre no es la definición del hombre).

La hegeliana falta de respeto a la diferencia entre el no ser *x* y el ser no-*x* no es ninguna exigencia de la lógica, sino un puro y simple logicismo que pretende sustituir la prioridad absoluta del ente por la del concepto de la negación que a su vez es negada. La *negatio negata* sería previa a la *negatio negans,* ya que ésta la habría de suponer como aquello a lo cual se dirige o refiere, pero también precedería a la afirmación por cuanto lo positivo habría de consistir en no ser lo que es lo negativo, con lo que se incurre en una violenta retorsión del orden mismo del no-ser al ser. Y esta retorsión no se compensa ni anula definiendo a su vez lo negativo como lo que no es lo que lo positivo es, pues aunque de esta manera la definición de lo negativo remite a lo positivo, lo hace sin excluir que lo positivo se define como lo que no es lo que lo negativo es, con lo que ambos se enlazan en una conjunción conceptual donde no hay en definitiva un *prius* y un *posterius,* sino un insalvable círculo vicioso.

* * *

La oposición privativa, la que se da entre la privación y la posesión de algo uno y lo mismo, es considerada con indudable fundamento como la más próxima a la oposición contradictoria, es decir, como la que solo por ésta es superada en la no-conveniencia de los extremos. En efecto, la privación y la posesión suponen un mismo sujeto apto para la

una y la otra, aunque no para que en él se den realmente juntas. Cosa distinta es la conjunción conceptual, meramente lógica, no ontológica, de los extremos, la cual no deja de darse ni siquiera en el caso de la oposición contradictoria. Ahora bien, además de darse entre la privación y la posesión un medio de carácter positivo, que es el sujeto mismo de las dos, hay también entre ellas un medio de carácter negativo: algo a lo que no se puede atribuir la posesión de lo que por la privación queda eliminado. Así, entre vidente y ciego hay un medio puramente negativo que consiste en no ser —o, mejor, en no poder ser— ni lo uno ni lo otro, tal como le acontece, por ejemplo, a un minuto, a un signo ortográfico, a un termómetro, a una lista de nombres propios, etc.

Para el ente en tanto que ente no es posible lo opuesto con oposición privativa. La privación se da en un sujeto apto para ella y para la posesión, y este sujeto resultaría imposible si careciese por completo de ser: no del ser-vidente o del ser-mentalmente agudo, o del ser-poseedor de tal o cual ciencia o incluso de todas ellas, etc. Y, por lo demás, lo que carece del ser pura y simplemente no puede ser término medio negativo entre lo que tiene ser y lo que no lo tiene, pues no cabe término medio alguno entre tener ser y no tenerlo.

Mas el concepto del ente no es la única idea trascendental, dado que también son trascendentales los conceptos de las propiedades del ente. Por tanto, y como ya hemos insistido en el examen de la oposición privativa y de la contradictoria, debemos ahora reconsiderar la oposición contraria y la relativa con el fin de contar con todos los datos necesarios, suficientemente esclarecidos, para responder en su momento a la pregunta por los tipos de opuestos correspondientes a los distintos conceptos trascendentales.

La oposición contraria se caracteriza, según vimos, por referirse sus polos a un mismo sujeto y a un mismo género. Suárez atribuye a Aristóteles la definición de los contrarios como máximamente distintos entre sí bajo el mismo género y que mutuamente se repelen del mismo sujeto[512]. La definición es buena, pero no es cierto que la haya propuesto Aristóteles, quien, sin embargo suministra, inconexos entre sí, todos los datos que para ella son indispensables. Como propiedad, no como definición o como esencia de la oposición de los contrarios, puede añadirse que los dos polos de esta clase de oposición son positivos en el sentido de que ninguno de ellos consiste en ser la negación del otro. Consideremos, *v.gr.,* la oposición entre salud y enfermedad. No es una oposición del mismo tipo que la dada entre la vista y la ceguera. En esta oposición el segundo miembro es totalmente negativo del primero: la ceguera no es la negación parcial de la vista —eso lo es, pongamos por caso, la miopía—, sino su negación cabal, completa, y ella misma no tiene, hablando propiamente, ser alguno; es pura y simple negación de ser (carencia, falta). Por el contrario, la enfermedad no es negación total, sino solo parcial, de la salud. No la excluye o suprime por completo, sino tan solo en parte. Lo único que enteramente suprime o elimina a la salud es la muerte, no la enfermedad. Mientras hay vida —por escasa que sea o, lo que es lo mismo, por muy grave que sea la enfermedad— hay algo de salud. La vida es el género común a la salud y a la enfermedad. O sea: la salud y la enfermedad son opuestas formas de la vida: opuestas con oposición de contrariedad, no de contradicción ni tampoco de privación.

La distinción entre contrariedad inmediata y mediata complica un tanto la comprensión del concepto mismo de la contrariedad como algo concerniente a los opuestos. Tomada de una manera absoluta, la índole de inmediata (= carente de medio) no puede ser atribuida a ninguna contrariedad, ya que ésta se ha de dar entre dos polos que convienen en referirse a uno y el mismo sujeto y a uno y el mismo género, los cuales son así medios entre ambos extremos. La contrariedad inmediata sería, por tanto, una contrariedad sin ningún medio y, a la vez, con dos medios: un puro absurdo. Sin embargo, el embrollo que hay en este absurdo se deshace —y con él, también el absurdo mismo— cuando se aclara que la falta de medio puede darse exclusivamente dentro de la misma línea genérica que conviene a los dos extremos en la oposición de contrariedad. Así, por ejemplo, entre la salud y la enfermedad no hay nada intermediario o medianero dentro de la misma línea genérica en que ambos polos coinciden, pues no hay nada que se intercale entre la enfermedad y la salud como opuestas formas de vida. No hay nada en lo que convengan la salud y la enfermedad dentro de su misma línea genérica, aunque el mismo sujeto de ambas pueda estar afectado en parte por la salud y en parte por la enfermedad, pero ese sujeto no es algo que se intercale entre ellas como formas de vida; ni la salud y la enfermedad se contraponen como situaciones absolutas, pues la enfermedad no es un estado absoluto; ni la salud absoluta (si por ventura la hubiere) conviene con algún modo o tipo de enfermedad, ni siquiera muy leve.

La contrariedad calificada de mediata se da en todos los casos en que los polos de la contrariedad, además de convenir por el sujeto donde mutuamente se repelen, y además de convenir, asimismo, en la propia línea genérica a la cual pertenecen, tienen en común los dos el ser diversos dentro de esa misma línea genérica, tal como acontece, *v.gr.,* en la oposición de la prodigalidad y la avaricia, entre las cuales hay como término medio el adecuado uso de las riquezas, distinto, por una parte, del despilfarro y, por otra, del desmedido afán por adquirir o poseer riquezas y de no disponer de ellas parcialmente para fines útiles u honestos, salvo que sean estrictamente indispensables para la vida misma del avaro o para el tipo de vida que este quiere.

Y pasemos finalmente a reconsiderar la oposición relativa: aquella en la que se da la dependencia de uno de los extremos respecto del otro. Suele ponerse el ejemplo de la oposición padre-hijo, o la del señor y el siervo, siendo también muy clara (tanto como las anteriores), la del todo y la parte.

Aquí tiene especial relieve lo que para distinguir en general la mera diversidad y la oposición se dijo arriba a propósito de la diferencia entre la subordinación lógica, que es una dependencia conceptual solamente, y la dependencia real. En ninguno de los modos de la oposición se da una subordinación meramente lógica o conceptual de uno de los extremos al otro. Pero en el caso de la oposición relativa, además de no darse una subordinación meramente lógica (la de la especie respecto de su género próximo y remoto, o la del individuo respecto de la especie que en él llega al nivel de la máxima concreción), hay una efectiva dependencia real por la cual uno de sus miembros se comporta como causa o como condición del otro. Así, en la oposición padre-hijo el primero es causa eficiente del segundo. Pero aunque siempre uno de los miembros de la

oposición relativa es causa o condición del otro, no siempre lo es en el plano de la eficiencia. —En la oposición señor-siervo ninguno de los dos es causa eficiente del otro, y en la oposición del todo y la parte acontece otro tanto: ni el todo es causa eficiente de la parte, ni ésta se comporta con el todo como causa eficiente de él *(v.gr.,* el corazón es *para* el organismo en que se integra, y no al revés). Por lo que toca a la subordinación conceptual, la que se da en la oposición relativa es una necesaria referencia de cada uno de sus extremos al otro, lo cual no quiere decir que esa necesaria referencia sea una relación mutua en el sentido de que sea real en ambos polos. Así, la del conocer a lo conocido, la cual es real en el conocer, mientras que en lo conocido es solamente una *relatio rationis,* puesto que nada es puesto en lo conocido por el hecho de conocerlo. Ni tan siquiera Dios pone algo real en lo que Él conoce y en tanto que se limite a conocerlo. Para poner algo real en un objeto de conocimiento es necesario causarlo con causalidad eficiente, pero el carácter de la causa eficiente no conviene al conocimiento tal como hay que pensarlo dentro del marco del realismo metafísico.

En conveniencia con las demás formas de la oposición cuyos extremos no son contradictorios entre sí, la oposición relativa tiene también un término medio negativo. Por ejemplo, entre padre e hijo hay cosas que no son lo uno ni lo otro. Lo mismo debe decirse para el señor y el siervo, y para el todo y la parte *(v.gr.,* Dios no es un todo que se compone de partes, puesto que la unidad que a Dios conviene es de simplicidad, no de composición, y tampoco es Dios alguna parte de un todo, porque no hay nada superior a Dios y porque el todo es, en cuanto tal, superior a la parte).

§ 2. LA NADA COMO LO OPUESTO AL ENTE

Lo opuesto, con oposición de contradicción, a lo que tiene ser no es lo que de un modo relativo es un no-ente, sino lo que lo es de una manera absoluta. El relativo no-ser, que conviene a todo ente limitado, va unido en este a un relativo ser, lo cual resulta imposible en lo Absoluto. El relativo ser y el relativo no ser, propios de todo ente limitado, no se oponen entre sí con oposición contradictoria, porque no se excluyen mutuamente. Ni el relativo no-ser es una pura y simple negación, ni es tampoco una privación, porque el hecho, pongamos por caso, de que a un león le convenga necesariamente el no ser hombre no es en el león una carencia de algo para lo cual tenga aptitud (a diferencia de lo que, en cambio, ocurre en el caso de que un león esté ciego o no posea la facultad locomotriz, o esté tarado por cualquier otro defecto equiparable a los que acabamos de nombrar).

La oposición que enfrenta a lo que tiene ser con lo que no lo tiene es indudablemente una oposición por contradicción, pues no hay nada en lo que convengan sus extremos. No hay para ellos ningún término medio positivo ni negativo. Lo dotado de poco ser no está en el caso de no tener ser alguno. Y evidentemente es imposible que haya algo sin ningún ser y sin ningún no-ser.

La conjunción conceptual de la nada y el ente no es la hegeliana identidad del puro ser

y de la nada pura, ni ninguna otra clase de identidad, ya absoluta ya relativa. Toda conjunción conceptual supone extremos distintos y justamente en tanto que son distintos. Implica por consiguiente, una necesaria disyunción, a la vez que su unión en cuanto objetos de una conciencia intelectiva en acto, no por sí ni en sí mismos. —La identidad numérica, la de todo individuo con su propia entidad individual, es absoluta y, por tanto, la máximamente opuesta a la máxima oposición, que es absoluta también por no haber ningún medio entre el ente y la nada. La identidad específica y la genérica son relativas, no absolutas, pero no pueden darse en la conjunción conceptual de lo que tiene ser y lo que no lo tiene, por darse esa conjunción entre extremos cuya disyunción es absoluta y máxima.

Entre lo que tiene ser y lo que no lo tiene hay una necesaria disyunción implicativa de una distinción necesaria. ¿De qué clase es esta distinción? Aquí surge una gran dificultad. La consideración de las distinciones reconoce dos clases: la distinción real y la distinción de razón, ninguna de las cuales se acomoda a la diferencia entre lo que tiene ser y lo que no lo posee. Ante todo, no cabe que sea real la distinción entre esos dos extremos, ya que la distinción calificada de real es la que se da entre realidades, y lo que no tiene ser no es realidad alguna. La distinción entre la nada y cualquier ente es indudablemente verdadera, pero no es real. Es verdadera, ciertamente, en el sentido de que no pueden ser falsas ninguna de estas dos proposiciones: «lo que tiene ser no es lo que no lo tiene» y «lo que no tiene ser no es lo que lo posee». Tampoco se da entre cualquier ente y la nada la distinción entre una realidad completa y cualquiera de las partes que hay en ella. Esta distinción es real porque no cabe que un todo que es real se componga de tantas irrealidades cuantas sean las partes que en él haya. Pero la nada no se compone de entes, ni hay ente alguno entre cuyas partes, si las tiene, pueda contarse la nada. Y la distinción real calificada de modal, la que se da entre todo ente limitado y aquello que lo termina, no es aplicable tampoco a la distinción exigida por la oposición de cualquier ente y la nada, pues la nada no limita a ningún ente (de lo contrario, ningún ente limitado tendría límite alguno real, ya que la nada no tiene realidad de ningún tipo).

La misma dificultad hasta aquí no resuelta se presenta si, en vez de contraponer lo que tiene ser a lo que no lo tiene (tomando *in communi* ambos extremos) se contraponen, según el ejemplo acostumbrado, hombre y no-hombre, sustituyendo el segundo extremo por «algo que no es hombre». Si ese algo es real (una gacela, un árbol, un río, etc.), no puede hallarse en oposición contradictoria con el primer extremo; y si es irreal, vale decir, no dotado de realidad, volvemos en definitiva al mismo caso de la oposición ente-nada (pues no es la nada lo único no dotado de realidad). Lo que no tiene ser y, sin embargo, no es idéntico a la nada es formalmente tan irreal como ella, por más que la nada tenga una trascendentalidad negativa no atribuible a lo que sin dejar de ser irreal no se identifica con la nada. Pues lo decisivo en este punto es la irrealidad de todo aquello que no está dotado de ser.

La nada es un cierto ente de razón, pero no todo ente de razón es *la* nada; así, la *relatio rationis* no es lo que no tiene ningún ser *(sensu lato),* aunque comparta con ello el no tener realidad. Esto nos lleva como de la mano a la pregunta de si la distinción ente-

nada es, o no es, un caso de la *distinctio rationis.* Tal distinción se define como la que hay entre los diversos aspectos de una y la misma realidad. No cabe, por consiguiente, que la distinción ente-nada sea distinción de razón, ya que ningún ente puede tener como un aspecto la índole de la nada, ni que ésta tenga como un aspecto de ella la índole propia del ente.

Ahora bien, aunque la distinción ente-nada (= ente-no ente) no sea real, ni de razón tampoco, no por ello es una falsa distinción. En consecuencia, se hace preciso afirmar que se trata indudablemente de una distinción *sui generis* y que no es término medio positivo, pero sí negativo, entre la *distinctio realis* y la *distinctio rationis* (tomadas como los polos de una oposición contradictoria).

Si atendemos a los conceptos de la nada y del ente, los cuales no se confunden con los objetos a los que intencionalmente se dirigen, habremos de concluir que en su dimensión entitativa (como productos *de* la mente y *en* la mente) son reales los dos. Tan real es el concepto de la nada como el concepto de lo que tiene ser. Por tanto debe inferirse que aunque son conceptos distintos, no lo son de tal modo que se enfrenten según conviene a los extremos de la oposición contradictoria. Pero se ha de inferir también que en su dimensión entitativa estos conceptos no tienen comprehensión, ni tampoco extensión, las cuales se dan, en cambio, para la dimensión iconológica, representativa, de los conceptos de la nada y del ente. ¿Mas cuáles son la comprehensión y la extensión de los conceptos (en su dimensión iconológica) de la nada y del ente?

La comprehensión del concepto del ente es la que con la fórmula «lo que tiene ser» queda expresada. Esta fórmula es sinonímica de la palabra «ente», pero como ya he recordado en otra ocasión[513] hay, según Juan de Sto. Tomás[514], muchos casos en los que la expresión del significado de un nombre es una declaración de la «cosa» por él significada. Uno de esos casos es justamente el de la fórmula «lo que tiene ser». Y, por su parte, la extensión del concepto del ente la constituyen todas las realidades distributivamente consideradas, no al modo de un conjunto o colección.

A su vez, en su dimensión iconológica o representativa, el concepto de la nada tiene su comprehensión en el significado de la fórmula «lo que tiene ser». Aquí no cabe que la definición nominal sea también una definición real, si bien se la podría llamar cuasi real, como en el caso de las irrealidades todas, sin ninguna excepción, especialmente en el caso de los *entia rationis,* los cuales son concebibles solamente *como si* fueran realidades auténticas, no siendo en verdad otra cosa que imitaciones o remedos de ellas.

¿Y cuál podría ser la extensión del concepto de lo que no tiene ser? ¿Puede haber varias nadas? Si por nada se entiende aquello en lo que todo ente real finito se convierte (digámoslo así) cuando pierde su ser, entonces la extensión del concepto (en su dimensión representativa) de la nada es el conjunto de todas las nulidades resultantes justamente de esas pérdidas. Mas si por nada se entiende lo que nunca tuvo ni podrá tener ser, entonces queda bien claro que solo ella entra en la extensión de su concepto por cuanto solo de sí misma es predicable. Y también de este modo lo más opuesto a la nada, a saber, Dios, es una clase unimembre, como a su manera lo es también cada ángel por resultar imposible, según dice el Doctor Angélico, que haya dos ángeles de una única

y misma especie[515]. Y desde otro punto de vista podría decirse que el concepto representativo de la nada es, según su extensión, una de las clases que los matemáticos designan con el nombre de clases nulas o vacías porque sus miembros son inexistentes o imposibles, como también ocurre en cada clase de entes de razón, incluso en el caso de los que poseen algún fundamento *in re*[516].

* * *

En la célebre fórmula que designa la creación en su sentido estricto, la nada va precedida por el término *ex.* Tal como se explica en todos los manuales de teología natural o filosófica, esa proposición no determina a la nada en el sentido de una causa natural de lo creado en tanto que es creado. Santo Tomás lo expresa y ejemplifica con entero rigor: «Cuando se dice que algo se hace *ex nihilo,* la proposición no designa la causa material, sino un orden únicamente, como cuando se dice que de la mañana llega a hacerse el mediodía, o que el mediodía llega a ser después de la mañana (…); se hace de la nada quiere decir que no se hace de ente alguno»[517].

Sin embargo, es patente que, en la hipótesis de una *creatio ab aeterno,* si lo creado hubiera existido siempre, el ser de lo creado no podría darse después del respectivo no-ser. La prioridad de la nada no podría ser cronológica si lo creado hubiera existido siempre. Cabe, no obstante, una prioridad natural en el sentido de que lo creado *presupone* su propia nada como lo impedido de todo ser si la acción del Creador no se hubiese dado, aunque siempre esta acción fuese posible. El propio santo Tomás, para quien es imposible la prioridad cronológica de la nada, admite, sin embargo, su prioridad de naturaleza respecto de lo creado, no en tanto que creado, sino en su puro sí mismo, es decir, considerado sin tener en cuenta la acción por la que Dios lo crea y lo mantiene en el ser. «Porque lo que conviene a cada cosa en sí misma es previo, con prioridad de naturaleza, a lo que solo posee como recibido de otro. El ser no lo tiene lo creado si algo distinto de él no se lo da; abandonado a sí mismo, lo creado es nada: de ahí que su nada le sea más naturalmente previa que su ser»[518].

Mas siempre es una cautela necesaria el no perder de vista que la diferencia entre «la nada no es» y «la nada no es realidad alguna» no son, en verdad la misma que se da entre una proposición y otra que le sea equivalente. La proposición «la nada no es» no es verdadera si lo que en ella se le niega a la nada es el «es» metafórico propio de todo ente de razón en cuanto tal. Por el contrario, la proposición «la nada no es realidad alguna» es una proposición verdadera si el «es» negado en ella a la nada es el «es» que conviene, sin ninguna metáfora, a los objetos transobjetuales, los poseedores de un auténtico ser. Y si se afirma que la nada es aquello en lo cual lo existente se convierte cuando pierde su ser, entonces será preciso admitir que esa afirmación no es verdadera si aquello en lo que el poseedor de ser se convierte (!) al quedarse sin ser alguno no es tomado de un modo metafórico, algo así como si consistiese en la fosa común de todo lo que, habiendo sido, no tiene ya ser alguno. La nada opuesta, con oposición de contradicción, a lo que tiene ser es, en la perspectiva de la lógica de los conceptos metafísicos, lo trascendental

negativo, según la expresión que arriba usé. Lo designado por la expresión «ningún ente» es, desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos, lo trascendental, aunque de una manera negativa, como lo es, de un modo positivo, lo designado con la palabra «ente», siendo así tan irrestrictamente universal en su irrealidad como lo es en su realidad lo que la fórmula «lo que tiene ser» significa.

La nada es uno de los entes de razón con fundamento *in re.* Para el ente de razón al que le es asignable, ese fundamento es la realidad conforme a la cual el entendimiento concibe lo forjado por él. Así, pues, la nada es en verdad un *ens rationis cum fundamento in re* por ser lo real aquello conforme a lo cual la concibe el entendimiento. Por supuesto, lo real que vale de fundamento del ente de razón en que la nada consiste no puede serlo Dios (no concebimos la nada *ad instar Dei),* sino lo real por Él creado.

Mas una cosa es que para el ente de razón en que la nada consiste exista un cierto fundamento *in re,* y otra cosa es que la nada misma exista y que incluso sea el fundamento del ser de la libertad, según sostienen los existencialistas en su más hiperbólica afirmación (incompatible, por lo demás, con el acierto que se les debe reconocer a otras tesis que ellos mantienen). La nada no es solamente lo que *de facto* no tiene ser alguno, sino también, y ante todo, aquello a lo que *de iure* le es imposible tenerlo. No está, por tanto, en el caso de lo meramente posible, pues aunque lo que se encuentra en este caso no tiene el acto de ser, puede llegar, no obstante, a poseerlo, es decir, puede dejar de ser meramente posible, mientras que, en cambio, la nada no puede ser poseedora de acto alguno de ser, ni tampoco puede dejar de ser meramente posible, porque para dejar de serlo necesitaría haberlo sido, y la nada es de suyo un absoluto imposible, no como objeto ante una conciencia intelectiva en acto, sino como algo transobjetual. El concepto, ciertamente posible, de la nada, es el concepto de lo que se opone, con oposición de contradicción, a lo que propiamente —no de una manera metafórica— es poseedor de ser.

§ 3. Lo opuesto a la propiedad trascendental llamada «res»: lo que no tiene esencia

Lo que tiene ser se dice *res* no por el ser que posee, sino por la esencia que tiene[519]. Por tanto, lo opuesto a *res* es lo que no tiene esencia en modo alguno, ni como substancia ni como accidente[520]. Así, pues, lo que se comporta respecto de *res* como su opuesto no lo es solo el ente de razón que se designa con la palabra «nada», sino cualquier ente de razón, tanto si tiene, como si no tiene, un fundamento transobjetual.

Ningún *ens rationis* está dotado de esencia: solo posee quiddidad, y además no puede no tenerla, dado que es posible preguntar, con efectivo sentido, *qué* es en general el ente de razón, o *qué* es cada uno de sus diversos casos en la peculiaridad correspondiente. Y la imposibilidad de que el ente de razón tenga esencia se debe a que de un modo necesario ésta co-implica el ser transobjetual, y ello no solamente desde el punto de vista de la gramática, sino también desde el punto de vista lógico y ontológico. Para que el

ente de razón tuviera esencia, y no solamente quiddidad, sería preciso que también poseyera algún *actus essendi,* lo cual es imposible en todo aquello cuyo ser se reduce a mero ser-conocido, sin valor transobjetual de ningún orden.

La identidad real de *essentia* y *actus essendi,* dada en el máximo ente (Dios) en razón de su cabal simplicidad, no excluye en manera alguna la distinción de razón entre la esencia divina y el correspondiente acto de ser. No nos es posible concebir ningún ente real sin pensarlo dotado de alguna *essentia,* inconfundible con la pura y simple quiddidad que conviene a los entes de razón y a todos los objetos irreales. Sostener que Dios no tiene esencia es tanto como decir que, en vez de esencia, tiene Dios una pura y simple quiddidad, igualándolo así con todos los objetos irreales. Y afirmar que Dios es Acto Puro, sin mezcla alguna de potencia pasiva, es rechazar el absurdo de que en Dios haya algo que reciba y limite el acto de ser de Dios. No es que el acto de ser no pueda ser limitado: si no lo pudiera ser, no podría haber ningún ente real finito. Pero el acto de ser divino, el Acto Puro, no puede co-implicar esencia alguna que aminore o reduzca su pureza. Ahora bien, lo que de ello se infiere no es que Dios no tenga esencia alguna, sino que no puede tener ninguna esencia que realmente difiera del acto de ser que es Dios. Afirmar que Dios es Acto Puro es describir su esencia sin incurrir por ello en ninguna limitación o restricción de la pureza misma de ese Acto.

* * *

La oposición entre lo que tiene esencia y lo que no la tiene es oposición por contradicción. Cada uno de sus extremos excluye al otro de una manera absoluta, sin posibilidad de ningún término medio, ni siquiera de un término medio negativo, pues no cabe estar en el caso de no tener esencia alguna y, a la vez, no-tener el no-tenerla. Se trata, así, de una oposición del mismo tipo que la que se da entre ente y nada. Sin embargo, no es la misma oposición que entre ente y nada se da. El concepto de tener ser no es el concepto de tener esencia, y el concepto de no tener ser y el concepto de no tener esencia no son un mismo y solo concepto. Todo lo cual corrobora la tesis de que *ens* y *res* no son sinónimos, sino entre sí equivalentes, comportándose *res* como una auténtica propiedad trascendental del *ens,* según vimos en el § 1 del Capítulo VII.

Como toda oposición, la que se da entre lo que tiene esencia y lo que no la tiene presupone la recíproca distinción de sus extremos. ¿Es ésta una distinción real o, por el contrario, una distinción de razón, o bien una distinción *sui generis,* como un término negativo de ambas?

No es posible que sea una distinción real, pues lo que tiene esencia y lo que no la tiene no son dos realidades, dado que lo segundo no es realidad alguna, ni tampoco una parte de algo real, ni algo que en realidad limite a algún auténtico ente. ¿Se trata entonces de una distinción de razón? Tampoco esto es posible, como quiera que lo que tiene esencia y lo que no la tiene no pueden darse en ningún ente real como distintos aspectos de lo que él es. Por consiguiente, entre lo que tiene esencia y lo que no la posee hay una distinción *sui generis,* ni de razón ni real: una diferencia cuya índole es la de un término

medio negativo de ambas, en analogía, no en identidad, con lo que ocurre en el caso de la distinción entre ente y nada.

* * *

Ningún ente puede quedarse sin su esencia conservando el acto de ser. Y a su vez la esencia es en cada ente algo fijo, inmutable, de tal modo que no puede haber en ella algo que cambie y algo que permanezca. Donde hay algo que cambia y algo que permanece es en el ente que tiene, como realmente distintos entre sí, esencia y acto de ser, y ni ésta ni aquélla se componen realmente de ambos. —Pero tan cierto como todo ello es asimismo que lo que no tiene esencia no es susceptible de cambio, aunque inmediatamente ha de añadirse que no todo lo que realmente tiene esencia es mutable, sino que solo es mutable lo que tiene una esencia diferente, con distinción real, del correspondiente acto de ser. Ahora bien, una vez hecha esta indispensable aclaración, conviene volver a la tesis de la imposibilidad del cambio en lo que no tiene esencia, es decir, en lo contradictoriamente opuesto a *res* como propiedad del ente en cuanto ente. Porque si bien la esencia es inmutable, el tenerla (no ella misma) es condición necesaria para ser sujeto de algún cambio (tanto libre como no libre).

Lo que cambia no es algo que solo tiene quiddidad, sin esencia de ningún tipo. La nada no tiene esencia, pero posee indudablemente quiddidad (de lo contrario, no la podríamos concebir), y no es, no puede ser, sujeto de cambio alguno. Ciertamente, no es inmutable a la manera de Dios, el Acto Puro, sino según el modo de lo que es pura negación de actualidad y, por lo mismo, total negación de esencia, dado que toda esencia presupone la actualidad del *esse* co-implicado por ella.

* * *

El concepto de todo objeto no provisto de esencia es un concepto indirectamente metafísico en virtud de su contradictoria oposición al de la propiedad trascendental llamada *res*. —La razón por la que la idea de la nada tiene el carácter de un concepto metafísico es la misma por la que debe atribuirse este carácter a la idea de lo que no tiene esencia alguna. Son conceptos distintos, aunque entre sí equivalentes por virtud de su idéntica extensión y de su diversa comprehensión. De un modo explícito podemos ratificarlo considerando en su integridad el repertorio de las proposiciones que siguen:

1) No estar dotado de ser es, en su comprehensión, lo mismo que no estar dotado de esencia;
2) la proposición 1) es falsa (análogamente a como es falsa la proposición «no ser triángulo equilátero es, en su comprehensión, lo mismo que no ser triángulo equiángulo», y esta proposición es falsa por la misma razón por la que es falsa la tesis según la cual ser triángulo equilátero es, en su comprehensión, lo mismo que ser triángulo equiángulo);
3) la proposición 2) es verdadera (análogamente a como es verdadera la proposición

que niega que ser triángulo equilátero y ser triángulo equiángulo sean idénticos en su comprehensión);

4) lo que no está dotado de ser es, en su extensión, lo mismo que lo que no está dotado de esencia;

5) la proposición 4) es verdadera (análogamente a como es verdadera la proposición «el triángulo que no es equilátero es, en su extensión, el mismo que no es equiángulo»);

6) la proposición 5) es verdadera (análogamente a como es verdadera la proposición afirmativa de la identidad extensional de lo que es triángulo equilátero y lo que es triángulo equiángulo).

* * *

Para ilustrar la tesis del carácter inmutable de la esencia y de cómo el tenerla resulta indispensable, sin embargo, para poder cambiar, es válido este otro repertorio de proposiciones:

1) Toda esencia es fija, inmutable;

2) la proposición 1) es verdadera;

3) todo lo que tiene esencia es inmutable;

4) la proposición 3) es falsa (porque todo ente contingente es mutable y, a la vez, poseedor de esencia);

5) la proposición 4) es verdadera (porque para ser un ente contingente es necesario estar dotado de esencia, aunque no todo lo que la tiene es contingente);

6) la proposición 5) es verdadera (por ser falso que todo lo que tiene esencia es inmutable);

* * *

¿Es lo dotado solo de quiddidad una clase unimembre, o más bien una clase nula o vacía? Si la clase es concebida de tal modo que únicamente entra en ella lo que tiene un valor de realidad, entonces la clase de lo que solo tiene quiddidad es clase vacía o nula. Por el contrario, si la clase es pensada de tal modo que en ella entre lo no dotado de ningún valor de realidad, entonces la clase de lo que tiene únicamente quiddidad no es clase nula o vacía, aunque tampoco es una clase unimembre, porque son miembros de ella todos los objetos irreales, no solo todos los entes de razón, sino también lo meramente posible (ya *in communi,* ya en cada uno de sus diversos casos), pues lo que solo es posible no está dotado de ningún acto de ser: si lo tuviese, no sería solo posible, sino efectivo, y tendría verdadera esencia, no una pura y simple quiddidad.

Acerca de lo meramente posible cabe formular dos cuestiones en la oposición entre lo dotado de esencia y lo que solo tiene quiddidad: 1ª ¿no es a su modo una oposición privativa la que se da entre lo meramente posible y lo dotado de efectivo ser y, por tanto, de esencia?; 2ª ¿puede darse una verdadera privación en lo meramente posible, o sea,

puede lo meramente posible ser sujeto de una verdadera privación?

Contra la oportunidad del planteamiento de la primera de estas dos cuestiones podría decirse que ya está excluida por la evidente imposibilidad de que una oposición sea privativa y, a la vez, de contradicción; pero esto se puede replicar manifestando que el mantenimiento de la tesis de la oposición privativa no pretendería ser compatible con el de la oposición contradictoria, sino, por el contrario, negativo o descalificativo de la validez de esta tesis ya sostenida aquí. En cualquier caso, para fijar con claridad el sentido de las preguntas que nos acabamos de hacer será útil plantearlas *in concreto,* como, por ejemplo, de este modo: 1ª ¿es privativa la oposición que se da entre un león meramente posible y un león efectivo?; 2ª ¿es una verdadera privación la ceguera de un león ciego meramente posible?

a) Para que la oposición dada entre un león meramente posible y un león efectivo fuese una auténtica oposición privativa sería preciso que el no tener el primero esencia alguna consistiese en una negación cuyo sujeto estuviera provisto de alguna efectiva realidad, es decir, de un auténtico acto de ser. La privación de esencia es imposible en lo meramente posible, no porque este posea una verdadera esencia, sino porque realmente no es apto para tenerla, y no lo es porque lo no dotado de acto alguno de ser no puede tener tampoco ninguna aptitud real. Como solo posible, lo posible tiene únicamente su peculiar ser veritativo, el ser-verdad-que-es-posible (no el ser-verdad-que-es-real), y lo que no tiene realidad no puede en modo alguno ser sujeto de una aptitud real. Así, pues, el león meramente posible no tiene aptitud real para ser auténticamente un león efectivo.

¿Podría lo posible no existente —así, el león meramente posible— estar provisto de un extrínseco ser-en-acto, como algunos escolásticos pretenden?[521]. —No se puede tener un extrínseco ser en acto —ni eminencial, ni virtual, ni intencional objetivo— como quiera que el ser en acto se da tan solo en aquello mismo que lo tiene, y lo meramente posible no posee en sí mismo ningún verdadero ser en acto: si lo tuviera, no sería solo posible.

b) Para poder ser un león ciego es necesario ser verdaderamente un efectivo león, es decir, un león dotado, en virtud de su propia esencia específica, de una efectiva o auténtica aptitud para ver, que individualmente no posee. Pero un león meramente posible no tiene esencia específica ni tipo alguno de esencia: solo posee quiddidad, y aunque ésta puede quedar concebida como la propia de un efectivo león, no por ello es esencia alguna.

Desde luego, cabe pensar un león meramente posible y ciego, como ya lo prueba el hecho mismo de que estamos hablando de él en un auténtico hablar. Pero ese león es solo un mero león pensado, y su ceguera es solo una ceguera meramente pensada, de la cual cabe afirmar que en verdad la *hay* en él, así como también puede afirmarse que en verdad *hay* ese león, siempre y cuando ese doble «hay» no esté nombrando un *actus essendi* auténtico, sino un puro y simple ser-pensado.

§ 4. Lo múltiple como lo opuesto a lo uno

«Lo uno y lo múltiple se oponen —dice Aristóteles— de varias maneras, entre las cuales está la que opone lo uno, como lo indivisible, a lo múltiple, como lo divisible. Porque a lo dividido o divisible se le da el nombre de múltiple, y a lo indivisible o indiviso se le denomina uno. Dado que hay cuatro clases de oposición, y uno de esos dos términos [se refiere a lo uno y lo múltiple] comporta privación, habrá entre ellos una oposición de contrarios, no de contradictorios ni de relativos»[522].

En el comentario aquinatense leemos: «habiendo dicho [Aristóteles] que lo uno y lo múltiple se oponen como lo indivisible y lo divisible, los cuales se ve que son opuestos según el modo de la privación y la posesión, concluye, no obstante, que lo uno y lo múltiple se oponen como contrarios. Pues la oposición según privación y posesión es principio de la que conviene a los contrarios. (…) Porque uno de ellos es según privación, aunque no privación pura. En efecto, así no participaría de la naturaleza del género, y el estar en el mismo género atañe a los contrarios. Es preciso, por tanto, que cada uno de ellos sea una cierta naturaleza, aunque uno de los dos participe del género con cierta deficiencia, tal como lo negro se comporta respecto de lo blanco (…). Así, pues, ya que lo uno no significa privación pura, dado que no significa la misma indivisión, sino el mismo ente indiviso, es evidente que lo uno y lo múltiple no se oponen como la privación pura y la posesión, sino como contrarios»[523].

La clave de este argumento está en la tesis de que lo uno no es la indivisión, sino lo indiviso, el ente no dividido. En cuanto ente, lo indiviso no es pura privación, por más que se comporte a la manera del portador o sujeto de un cierto defecto o falta: la carencia de división. ¿Pero es, en verdad, este defecto una carencia auténtica? Ello habría de exigir que la división fuese una verdadera perfección, algo auténticamente positivo, y en verdad no lo es[524], aunque la podamos concebir como si en efecto lo fuese; y así es como la pensamos (conceptualmente, no de un modo judicativo) como algo de lo cual lo uno —lo indiviso— está privado.

Mas tampoco lo múltiple se comporta respecto de lo uno como respecto de la pura carencia de unidad se comporta el sujeto de esta pura carencia. Porque lo múltiple tiene una cierta unidad: de lo contrario, no podría ser ente en forma alguna, siendo así que ser múltiple es, por el contrario, una de las formas de ser ente (aunque no, claro está, una de las formas de ser un único ente). Lo múltiple está afectado por una cabal carencia de unicidad, pero no por una completa falta de unidad (según pudimos ver en el § 2 del Capítulo VII).

Por todo ello resulta necesariamente sorprendente la tesis, mantenida por santo Tomás en otro lugar, según la cual lo uno que con el ente es convertible (no lo uno que se comporta con el número como la medida con lo medido) se opone, con oposición privativa, a lo múltiple (en cuanto tal): «Lo uno que es principio del número se opone a lo múltiple que es el número como se opone la medida a lo medido, porque lo uno tiene la índole de la medida primera, y el número es pluralidad medida por lo uno (…) Mas lo uno que se convierte con el ente se opone, con oposición privativa, a lo múltiple, tal como lo indiviso se opone a lo dividido»[525]. O también: «hay dos modalidades de lo

uno. La primera es la de lo uno que se convierte con el ente (…) y ese uno priva de la multiplicidad en tanto que ésta es causada por la división, aunque no priva de la multiplicidad extrínseca, constituida por lo uno como parte de ella, sino de la multiplicidad intrínseca, que se opone a la unidad. (…) La otra modalidad de lo uno es aquella según la cual este es principio del número y que añade a la índole de ente la de la medida, y de este tipo de lo uno es privación lo múltiple, porque el número resulta de la división de lo continuo»[526].

Según J. A. Aertsen, es insatisfactoria la manera en que así se determina la oposición entre lo uno (en sentido trascendental) y lo múltiple: «La determinación que Tomás hace de la oposición entre lo uno trascendental y lo múltiple es insatisfactoria por varias razones. En primer lugar, una privación significa siempre una falta. Pero la unidad no puede expresar un defecto, porque la falta de unidad es falta de ser (…). En segundo lugar, el propio Tomás pone de relieve que la unidad no excluye la multiplicidad, sino la división, y que las nociones de la multiplicidad y la división no son idénticas»[527].

La segunda de las razones alegadas por J. A. Aertsen apoyándose en la tesis, que el propio santo Tomás mantiene, según la cual la unidad no excluye la multiplicidad, sino la división, debe ser matizada en virtud de lo que se dice en *De Potentia,* q. 3, a. 16, ad 3 —texto no mencionado aquí por Aertsen— donde se distingue, como hemos visto, entre la multitud extrínseca y la intrínseca. La multitud excluida por la unidad es la segunda, no la primera. En la unidad, oponerse a la división es tanto como oponerse a la multitud intrínseca, no a la extrínseca. Ello no obstante, acierta Aertsen al rechazar que la oposición entre lo uno y lo múltiple sea de carácter privativo; acierta si la privación es entendida como privación estrictamente dicha o pura. Como ya se hizo ver también en el § 2 del Capítulo VII, la privación pura o estrictamente dicha se caracteriza no tan solo por darse en un cierto sujeto o poseedor, sino también por otras dos notas: que ese sujeto sea apto para lo excluido por la privación y que, por tanto, la carencia de ello sea solo eventual y contingente (en tanto que no exigida de una manera esencial).

El texto aristotélico de *Met.,* 1054 a 20-26, ya incluido al comienzo de este mismo § 4 del presente Capítulo, contiene la advertencia de que la oposición entre lo uno y lo múltiple comporta privación en uno de sus miembros. Mas ya que el propio Aristóteles afirma en ese texto que la oposición de lo uno y lo múltiple es de contrariedad y no de ninguna otra clase, habremos de entender que la privación comportada por lo uno (en tanto que es in-diviso) no posee la índole de la privación pura o estrictamente dicha. Baste advertir que no es eventual o contingente la in-división —la falta de multiplicidad intrínseca— de lo uno *qua* uno, y que lo múltiple no carece de toda forma o tipo de unidad, como quiera que, si de ningún modo fuese uno, carecería enteramente de ser: no tendría ninguna realidad.

* * *

¿Qué podría ser, en el más amplio sentido en que del ser cabe hablar, lo enteramente desprovisto de la índole de lo uno, es decir, lo enteramente dividido en sí mismo? —Solo

es válida una respuesta a esta pregunta: a saber, lo que en sí mismo no tiene unidad alguna, o sea, lo intrínsecamente múltiple, es quiddidad paradójica, y ello por dos razones: 1ª porque no cabe que lo intrínsecamente múltiple tenga esencia alguna, dado que toda esencia co-implica el correspondiente acto de ser, y este acto no puede darse en lo enteramente falto de unidad; 2ª porque la quiddidad de lo meramente posible no está intrínsecamente dividida, y las quiddidades divididas en sí o contra sí mismas son intrínsecamente contradictorias: esto es, paradójicas. La sirena, el círculo cuadrado, el centauro, el hierro de madera, etc., son quiddidades en sí o contra sí mismas divididas, no quiddidades de lo meramente posible.

Sostener, como sin duda puede hacerse, que las quiddidades intrínsecamente divididas son inconcebibles es caer en contradicción. No podemos negarnos la posibilidad de concebirlas sin que estemos *eo ipso* concibiéndolas. ¿Cómo podríamos negar lo no pensado en modo alguno por nosotros? El concepto de lo imposible es un concepto posible, tanto como el concepto de la nada, el cual no es una nada de concepto. Mas con esta comparación no pretendo afirmar que el concepto de lo imposible sea idéntico al concepto de la nada, ni que la nada sea conceptualmente idéntica a las quiddidades paradójicas o intrínsecamente divididas. Veámoslo, de un modo más explícito, en la siguiente serie de proposiciones.

a)

1) El concepto de lo imposible es idéntico al concepto de la nada;
2) la proposición 1) es falsa (porque la idea de la nada es el concepto de lo que no tiene ser, mientras que la idea de lo imposible es el concepto de lo que no puede tener ser; y así la idea de la nada no es el concepto de la sirena, ni el del círculo cuadrado, ni el del hierro de madera, etc.);
3) la nada no puede tener ser;
4) la proposición 3) es verdadera (porque, de lo contrario, la nada sería uno de los entes posibles);
5) la nada es lo único que no puede tener ser;
6) la proposición 5) es falsa (porque tampoco pueden tener ser las quiddidades intrínsecamente divididas).

b)

7) La nada es conceptualmente idéntica a las quiddidades paradójicas;
8) la proposición 7) es falsa (porque la comprehensión de la idea de la nada no tiene dos características o notas recíprocamente incompatibles en un mismo sujeto);
9) la proposición 8) es verdadera;
10) la proposición 9) es verdadera (porque no cabe que dos proposiciones contradictorias entre sí sean ambas verdaderas, ni que las dos sean falsas, y porque es falsa la proposición 7), dado que la 8) es verdadera);
11) la proposición 10) no puede ser falsa;
12) la proposición 11) no puede no ser verdadera.

* * *

La oposición de lo uno y lo múltiple exige, si es de contrariedad, que sus dos polos convengan en pertenecer al mismo género. *Contraria sunt eiusdem generis.* Ahora bien, aunque lo uno y lo múltiple coinciden en tener realidad, por lo cual la índole de ente se les puede y debe atribuir, ha de tenerse, sin embargo, en cuenta que el ente no es ningún género, sino lo que ante todo pertenece al orden trascendental. Por consiguiente, si la afirmación *contraria sunt eiusdem generis* es aceptada sin ninguna reserva ni matiz, será menester negar que lo uno y lo múltiple se opongan tal como se oponen los contrarios. Mas si bien esta conclusión es intachable, no se debe olvidar que su validez comporta la hipótesis de la afirmación, sin ningún matiz o reserva, de la pertenencia de los contrarios a uno y el mismo género. Literalmente tomada, la afirmación de esta pertenencia es válida dentro del orden de lo categorial, que es también donde únicamente puede hablarse del «género» en su estricta y propia acepción. Por el contrario, en el orden trascendental lo común no puede nunca ser género en esa acepción estricta y propia. Es verdad que todo lo que es género es común, mas no es verdad que todo lo que es común sea género. Por debajo y por encima del género están, sin dejar de ser a su manera algo común, respectivamente la especie y lo trascendental. Y así como a la especie cabe llamarla impropiamente género (tal como ocurre cuando es género próximo), así también a lo trascendental, y ante todo al ente, cabe llamarlo género de una manera impropia, en el sentido de que es algo común, como asimismo, aunque de otra manera y en un nivel lógico más bajo, es algo común la especie.

Lo decisivo para que sea válida la afirmación de la contrariedad de lo uno y lo múltiple es que haya algo común a ellos, y ese algo común es el carácter propio de lo real, el tener efectivo ser o, lo que es lo mismo, la posesión de la índole de los auténticos entes. La proposición *contraria sunt eiusdem generis* vale, sin ningún matiz o reserva, en el orden categorial (expresamente, en el caso de las cualidades, aunque no en todas). Fuera del orden categorial, la proposición válida para la oposición de los contrarios podría formularse así: *contraria sunt eiusdem communis trascendentalis,* o bien con otro giro equivalente.

§ 5. Lo opuesto al «aliquid»: Lo necesariamente único

Si con la voz *aliquid* nombramos lo contradictorio de la nada, de lo que no está provisto de ningún auténtico ser, entonces esa voz no significa ninguna propiedad trascendental, sino que solo es un sinónimo de «ente», según quedó ya explicado en el § 3 del Capítulo VII. En ese mismo lugar quedó justificada la consideración del *aliquid* como la propiedad que a todo ente concierne en tanto que distinto o dividido de cualquiera de los demás. ¿Qué puede oponerse al *aliquid* entendido de esa manera y qué clase de oposición le convendría? Son dos cuestiones estrechamente ligadas, pero que deben considerarse una tras otra.

a) Dado que todo lo opuesto es diferente de aquello a lo cual se opone, lo enfrentado al *aliquid* habrá de consistir en lo no dividido, o no distinto, de cualquier otro poseedor de ser. Esta condición hace imposible que la nada se encuentre en ese caso, ya que la nada no es un ente indiviso, o indistinto, de cualquier otro ente. En consecuencia, lo que se oponga al *aliquid* habrá de ser un ente no diferente de ninguno de los demás, lo cual es contradictorio si esos «demás» existen como tales, o incluso si tan solo son posibles. Así, pues, sería necesario que fuese posible un ente y solo uno. Este único ente no solo sería posible, sino, en tanto que único, necesario: sería, en suma, lo necesariamente único.

El ente en el cual se cumple la exigencia de esa necesaria unicidad, el que excluye la posibilidad de cualquier otro poseedor de ser, es el ente que Parménides afirma al negar no solo la nada, sino asimismo el relativo no-ser. —A lo ya expuesto en el § 3 del Capítulo VII conviene añadir ahora que, además de las dos negaciones antedichas (la de la nada y la del relativo no-ser), hace Parménides otra: la del relativo ser, es decir, la del ser de lo que no es lo que otros entes son y que, no obstante, coincide de una manera analógica con ellos por ser ente también. Y, en resolución, las tres negaciones parmenídicas constituyen un plexo radicalmente unitario en virtud de la incondicionada afirmación de un solo ente posible: el que de un modo necesario es único (no lo único eventualmente o tan solo *de facto).*

La identificación de lo uno con lo único, y la de ambos con Dios, fue hecha por Jenófanes, según el testimonio aristotélico: «Jenófanes, (…), dirigiendo su mirada a todo el cielo, afirma que lo uno es Dios»[528]. —Para F. Überweg, «la doctrina eleática de la unidad del todo quedó fundamentada en su modalidad estricta, la teológica, por Jenófanes de Colofón, siendo desarrollada de un modo más general, como doctrina del ser, por Parménides, (…) dialécticamente por Zenón (…), mientras que Melisso de Samos (…) volvió a intentar confirmarla por una vía directa»[529]. Y Melisso, en su escrito acerca de la naturaleza o del ente[530], sostiene que este es «eterno e infinito, y todo él homogéneo»[531]. —La necesaria conexión de la infinitud y la unidad-unicidad es justificada por Melisso argumentando que «si fuesen dos, ninguno de ellos podría ser infinito, sino que recíprocamente se limitarían»[532].

La divinidad del infinito ente uno-único es inconciliable, ante todo, con la esencial validez del conocimiento sensible, mas también es incompatible con el ser mismo de Dios. No es Dios lo necesariamente único (si bien de un modo necesario es uno, pues todo ente lo es, aunque la unidad de simplicidad convenga a Dios solamente), porque no es posible que lo sea, puesto que el serlo habría de comportar la imposibilidad del ejercicio de la potencia creadora, lo cual es un puro absurdo, como quiera que una potencia necesariamente desprovista de aptitud para su ejercicio consistiría en un poder activo esencialmente inepto para la acción.

¿Será preciso entonces mantener que Dios es lo eventualmente único, no lo único necesariamente? Si lo que con ello se pretende decir es que Dios no está forzado a ejercer su potencia creadora —como tampoco está forzado a no ejercerla—, entonces puede admitirse que Dios es eventualmente único, *i.e.,* que no estaría en contradicción

consigo mismo si libremente hubiese querido no ejercer su potencia creadora, como tampoco niega su propio ser por haber querido libremente ejercerla. Mas si al decir que Dios es lo eventualmente único se quisiera dar a entender que esa eventualidad ha acontecido, entonces se negaría la verdad de que hay entes que no son Dios, o, lo que es igual, se estaría negándole a Dios el ser *aliquid* respecto de esos entes que Él no es, y así quedaría excluido el *aliquid* como propiedad de todo ente en cuanto ente, con lo cual no podría estar justificado el tratar de saber qué habría de ser lo opuesto a esa propiedad trascendental.

Por el contrario, manteniendo la tesis afirmativa de la trascendentalidad propia del *aliquid,* queda justificado el tratar de saber qué es lo que se le opone, o sea, qué es lo que no es ningún *aliquid,* ya que todo lo opuesto se distingue de aquello a lo cual se enfrenta. Ahora bien, como ya hemos visto, lo que no es *aliquid* ha de consistir en lo necesariamente único, y ello no puede serlo Dios, pero tampoco ningún otro ente. ¿Es, por tanto, lo necesariamente único la nada? En su extensión, el concepto de la nada y el de lo necesariamente único son idénticos. Ambos se refieren a lo mismo: a saber, ningún ente. Ello no ha de entenderse en el sentido de que ambos tienen una referencia nula, sino en el sentido de que su referencia es el objeto puro —sin ningún valor transobjetual — que se designa con la expresión «ningún ente». Lo designado por esta expresión es imposible como efectivo poseedor de ser, como ente, pero no como objeto del pensar, como aquello a lo cual conviene la propiedad meramente lógica de contar con un puro y simple ser-pensado. —En cambio, considerados en su comprehensión, los conceptos de la nada y de lo necesariamente único son diferentes. La comprehensión de la idea de la nada es la que se expresa con la fórmula «lo que no tiene ser», mientras que la comprehensión de la idea de lo necesariamente único es la significada con la fórmula «lo que excluye la posibilidad de cualquier otro ente». La diferencia resulta así bien clara. La idea de lo necesariamente único no es el concepto de lo que no es ente en modo alguno, sino el concepto de lo que es ente de tal modo que no permite ningún otro ente (ni efectivo ni solo posible).

El hecho lógico de que lo que excluye la posibilidad de cualquier otro ser sea un absoluto imposible no demuestra que sea un imposible absoluto el concepto correspondiente. Aquí vuelve a tener aplicación la tesis según la cual el concepto de lo imposible —ya *in genere,* ya *in concreto*— es un concepto posible, y ello basta para que la idea de lo necesariamente único deba ser admitida como idea, ni más ni menos que como el concepto de la nada debe ser admitido en su índole de concepto.

b) La determinación de la manera en que lo necesariamente único y el *aliquid* no solo son diferentes, sino también opuestos, exige tener en cuenta el carácter relacional propio del *aliquid,* pero este carácter no exige que la oposición de que se trata sea la dada entre polos correlativos, es decir, una oposición relativa (no de contradicción, ni privativa, ni de contrariedad). La relación entrañada en la propia índole del *aliquid* es la que tiene como término *ad quem* todo ente distinto del que hace de término *a quo,* mientras que lo necesariamente único excluye absolutamente de la realidad a todo aquello en lo que él no consista. Por lo demás, en la oposición relativa uno de los extremos depende realmente

del otro, lo cual no es aplicable en modo alguno al caso que nos ocupa. Lo necesariamente único no puede ser efecto, ni tampoco puede ser causa, de la distinción de cada ente respecto de todos los demás. —Y hay todavía una tercera razón para negar que lo necesariamente único y el *aliquid* sean opuestos según el modo que es peculiar de los correlativos, y esa razón consiste en que entre los polos de la oposición relativa hay un término medio negativo, lo cual es imposible si uno de los extremos enfrentados es el *aliquid,* siendo el otro lo que de un modo necesario es único. Un término medio negativo entre estos dos polos habría de no ser ninguno de ellos[533], lo cual es imposible.

¿Puede ser la contrariedad la oposición entre lo necesariamente único y el *aliquid?* Una de las condiciones necesarias para la oposición entre contrarios la cumplen estos dos polos, pues tienen algo en común: la índole propia del ente. Lo que es *aliquid* tiene un relativo no-ser, el de todo ente respecto de los demás; pero este no-ser es compatible con el carácter de ente y lo presupone, ya que no es la nada absoluta o pura, sino tan solo el no-ser que a todo ente conviene respecto de cualquier otro tan real como él; y tampoco el concepto de lo necesariamente único es, en razón de su comprehensión, la nada absoluta o pura, sino el concepto de un ente, la idea de una realidad que haría imposibles a las demás realidades. Ahora bien, la oposición de contrariedad, además de exigir que sus extremos tengan algo en común, también requiere que ninguno de ellos niegue al otro de una manera total[534]. En cambio, una realidad enteramente única, absolutamente solitaria, es excluyente de cualquier otra realidad posible (y, por tanto, también de cualquier otra realidad efectiva *—ab esse ad posse valet ilatio—),* o sea, es una negación total del *aliquid,* dado que este comporta la posibilidad, al menos, de algún *otro* ente, respecto del cual, justo en tanto que *otro,* es cualquier ente una realidad dividida o distinta.

Además, la oposición de contrarios es susceptible de que se dé entre sus polos un cierto término medio negativo, y no es este el caso de la oposición cuyos extremos son lo necesariamente único y el *aliquid.* No es posible que lo que no es *aliquid* no sea tampoco una realidad necesariamente solitaria. Y la posibilidad de un cierto término medio positivo entre opuestos con oposición de contrariedad no es, ni implica, la posibilidad de algo negativamente intermediario entre esos mismos opuestos. —El *aliquid* y lo necesariamente único no están en el mismo caso en que la prodigalidad y la avaricia se encuentran. Entre la prodigalidad y la avaricia —indudablemente opuestos con oposición de contrariedad— se intercala como término medio positivo la virtud del rectamente ordenado uso de las riquezas, pero entre el *aliquid* y lo necesariamente único o solitario no puede haber ningún término medio de índole positiva. Semejante término habría de ser una tercera realidad que cumpliese los dos requisitos que siguen: por un lado, ser diferente de la que excluye a cualquier otra realidad y, por otro lado, ser también diferente de cualquier realidad que no excluye a ninguna otra. Mas estos dos requisitos no puede cumplirlos ningún ente por ser contradictorios entre sí.

En lo que atañe a la posibilidad de que la oposición entre lo necesariamente único y el *aliquid* fuese de carácter privativo, hay que decir que semejante posibilidad es nula, y ello por dos razones: 1ª por la imposibilidad de algo afectado por la privación que se daría

en el *aliquid* si lo necesariamente único fuese el extremo de carácter negativo en la oposición entre ambos, o bien si en esa misma oposición el extremo negativo fuese el *aliquid.* A primera vista puede parecer que tanto lo uno como lo otro están justificados, pero en verdad no lo están. El relativo no-ser, que es propio de todo ente en tanto que diferente de cualquiera de los demás, no es la falta o carencia de una perfección debida (como si, por ejemplo, fuese un defecto en un árbol su no-ser-animal, o como si el no-ser-Dios comportase en lo creado la carencia de una perfección que este pudiera tener), y la cabal soledad no es la falta de algo para lo cual lo necesariamente aislado tenga alguna aptitud; 2ª no cabe ningún término medio negativo entre el *aliquid* y lo necesariamente único (en virtud de las razones ya alegadas al probar que la oposición entre dos extremos no es relativa, ni de contrariedad, ni privativa), y sería preciso que se diera ese término medio negativo para que la antilogía de esos dos polos fuese la que se da entre lo que posee una perfección y lo carente de ella.

Queda, por tanto, como lo único que puede enfrentarse al *aliquid* que es propiedad trascendental lo que a este se opone con oposición de contradicción, la única que no admite ningún término medio de índole negativa, ni tampoco de carácter positivo. Se trata de la misma oposición que se da entre el ente y la nada. Con todo, son distintos los extremos en un caso y en otro, no solo porque el *aliquid* y el ente no se comportan como sinónimos entre sí (son únicamente equivalentes), sino porque tampoco son sinónimos entre sí lo necesariamente único y la nada. Tan imposible como ésta es, en verdad, el ente que los pensadores eleáticos afirman como el único posible y efectivo, pero los conceptos respectivos son, por su comprehensión, tan diferentes que el de la nada es la idea de lo que no tiene ningún ser, y el concepto de lo únicamente necesario es, en cambio, la idea del ente fuera del cual no puede haber ningún otro.

§ 6. LO OPUESTO AL «VERUM» TRASCENDENTAL: LO ININTELIGIBLE

En un primer acercamiento a la cuestión de lo opuesto al *verum* trascendental cabe llegar a inferir que lo enfrentado a este en calidad de correlato suyo es la facultad intelectiva humana en cuanto apta para entender rectamente. El argumento que llevaría a esta conclusión tiene su base en el concepto mismo del *verum* trascendental, es decir, en la idea de lo rectamente cognoscible por la facultad humana de entender (tal como se explicó en el § 4 del Capítulo VII[535]. De acuerdo con esta idea, la facultad intelectiva humana sería lo opuesto, con oposición relativa, al *verum* trascendental.

Una consideración más detenida debe inducirnos a descalificar esa manera de resolver el problema, por más que inicialmente nos parezca obligada. La oposición relativa lleva consigo necesariamente la dependencia real de uno de los miembros respecto del otro, y, aunque es bien cierto que esta dependencia se da en todos los casos, excepto en uno, de la oposición entre lo inteligible por la potencia humana de entender y esta misma potencia, también es cierto que este único caso es suficiente para impedir que sea una auténtica oposición relativa la que se da entre ambos polos, dado que uno de ellos

pertenece al orden trascendental y, en consecuencia, no puede ser compatible con ninguna excepción, *i.e.,* no cabe que en algún caso no sea causa (en algún sentido) ni tampoco sea efecto, respecto del otro polo. Para explicarlo es conveniente empezar por reconocer y determinar con exactitud los casos en los que existe una dependencia real, ya sea del entendimiento humano respecto de lo que por él es acertadamente conocido, ya a la inversa.

En todas las ocasiones en las que la facultad intelectiva humana tiene por objeto algo que le es independiente, ella misma depende realmente de su objeto. Tal es ante todo el caso cuando el objeto de la potencia humana de entender es Dios. El *verum* trascendental puede y debe ser atribuido a Dios por cuanto Dios es rectamente cognoscible[536] por nuestro poder intelectivo, respecto del cual se comporta precisamente como verdad ontológica causal y no solo como Creador. Aunque ambas cosas se identifican realmente en Él, entendemos bien la distinción, de cara a lo creado, al reparar en que Dios no es verdad ontológica causal respecto de los seres que no tienen facultad de entender, ni tampoco es verdad ontológica formal respecto de ellos, pues ni ellos le miden (justamente les conviene el ser por Él medidos), ni en modo alguno se le identifican, dada la falsedad del panteísmo.

También en todos los casos en que la facultad intelectiva humana tiene por objeto algo creado independiente de ella, hay entre ella y su objeto una dependencia real que se inscribe en el plano de la eficiencia, aunque no a la manera en que el efecto depende de la causa eficiente respectiva, sino según el modo en que lo condicionado depende de la correspondiente condición. Nuestra facultad intelectiva no podría estar abierta a los entes creados que no dependen de ella —no podría «objetivarlos»— *si* esos entes no fuesen de suyo inteligibles: *si* en sí mismos careciesen de aptitud para ser entendidos por el hombre. Ellos mismos no se comportan como causa eficiente de la actividad intelectiva por la que el hombre los capta, pero esta actividad intelectiva es dependiente, en la acepción de estar condicionada, respecto de la aptitud que ellos poseen para ser objetivados por el hombre en el ejercicio de su *logos*; y esa aptitud no es algo que del hombre reciban[537].

Hay, a su vez, una relación real de dependencia entre los artefactos del ingenio del hombre y la potencia intelectiva humana, pero en esta relación real de dependencia lo subordinado no es el *logos* humano, sino los artefactos ideados por él. Sin embargo, ello basta para que se dé también en este caso una auténtica oposición entre correlativos. (Con todo, debe reconocerse, de una manera expresa e inequívoca, que la inteligibilidad de los artefactos materiales producidos por el hombre no dimana exclusivamente de él. Los artefactos en cuestión están hechos contando con unos previos materiales naturales que de suyo son inteligibles: de lo contrario, no podría usarlos el hombre en el ejercicio de su técnica, la cual supone la intelección de lo usado no consistente en el hombre ni en ninguno de los recursos de su *logos*).

En contraste con los tipos hasta aquí considerados de oposición entre lo inteligible y el entendimiento del hombre, hay otra modalidad de oposición entre estos dos extremos, a la cual no le es atribuible el carácter de oposición relativa *sensu proprio.* Se trata de la

modalidad determinada por la esencial reflexividad del entendimiento del hombre, una reflexividad que dista infinitamente de la autopresencia que Dios tiene —o, mejor, es— de su Ser absoluto. Sin embargo, en su imperfecta autoconciencia, el entendimiento del hombre es sujeto y objeto de sí mismo, no en todas las ocasiones de una manera explícita, pero siempre sin detrimento de su propia unidad. Lo inteligible y la potencia intelectiva del hombre son un único ente en cada acto de autoconciencia humana. No es posible, por tanto, que entre sí se comporten como los polos de una oposición relativa, donde es necesaria no solo la distinción, sino asimismo la dependencia real de uno de ellos respecto del otro. Ningún ente es efecto de sí mismo ni condición efectiva de su propia entidad.

* * *

Lo único que en calidad de contrario podría tener la índole de opuesto al *verum* trascendental habría de ser lo ontológicamente falso: lo que tuviese aptitud para suscitar en la potencia intelectiva humana una apreciación errónea de él mismo, tal como conviene, por ejemplo, a la moneda falsa, al oropel, al falso amigo, al sofisma, etc. Según se expuso en el § 1 de este mismo Capítulo, una de las características de la oposición por contrariedad es la existencia de algo común en sus dos polos. En la presente ocasión ese algo común consistiría en la aptitud que tanto el *verum* trascendental como lo ontológicamente falso tienen para suscitar en el *logos* del hombre una cierta valoración o apreciación de ellos (acertada en el caso de lo trascendentalmente verdadero y errónea en el de lo ontológicamente falso). Y es indudable que el depositario o portador de la falsedad ontológica tiene una cierta aptitud para ser juzgado erróneamente, pues no es otra la aptitud en que consiste la falsedad calificada de ontológica. Los ejemplos de la moneda falsa, el oropel y el falso amigo muestran ciertamente esa aptitud, a la cual se le llama ontológica por residir en el mismo ser que la posee (aunque no en su substancia); y el sofisma, no habitualmente aducido como ejemplo de poseedor de esa capacidad, también la tiene, y de tal suerte que incluso puede seducir o engañar al *sofós* que no lo analice con la necesaria pulcritud.

Sin embargo, la falsedad ontológica no excluye en su poseedor la aptitud para ser entendido rectamente por el *logos* del hombre[538].

Digámoslo de otro modo: que algo no sea realmente lo que parece ser no es lo contrario de que algo sea realmente lo que es. Lo primero no excluye a lo segundo en uno y el mismo ente. En consecuencia, lo opuesto, con oposición de contrariedad, a lo inteligible en tanto que inteligible no puede ser lo que, pese a las apariencias, tiene aptitud para quedar captado en su verdadera realidad. Y aún se ha de añadir que no hay término medio negativo entre lo verdadero en el sentido del *verum* trascendental y lo falso únicamente en la acepción de lo que simula ser lo que no es, pues tanto lo que no tiene el carácter de lo segundo, como lo que tiene este carácter, es apto para que la facultad humana de entender lo enjuicie acertadamente.

* * *

La respuesta a la pregunta por la posibilidad de lo privativamente opuesto a lo inteligible se encuentra en la conclusión del razonamiento que sigue: por no ser pura y simple negación, sino negación dada en algún sujeto *(negatio in subiecto),* la privación es posible únicamente donde también la opuesta posesión es posible, pero no necesaria, o sea, en algo apto para tal posesión y en lo cual, sin embargo, ésta pueda no darse. Mas la falta de inteligibilidad no puede darse donde la inteligibilidad es necesaria[539], y por consiguiente es imposible lo privativamente opuesto a lo inteligible, al *verum* en su significación trascendental. Y hay todavía una segunda razón para negar la posibilidad de lo privativamente opuesto a lo inteligible: a saber, la imposibilidad del término medio negativo entre lo inteligible y lo no inteligible, pues no cabe que algo que no pueda ser entendido rectamente no sea tampoco algo que rectamente pueda ser entendido.

Queda, por tanto, una posibilidad, y solo una, de que se dé algo opuesto a lo inteligible en tanto que inteligible: la posibilidad de algo que se le enfrente con oposición de contradicción o, lo que es lo mismo, la negación pura y simple —*negatio sine subiecto*— de la aptitud para ser bien entendido por el *logos* propio del hombre. Es cierto que en calidad de algo dado de una manera transobjetual, lo ininteligible es imposible —según lo prueban los argumentos que en favor del *verum* trascendental se alegan—, pero ello no prueba la imposibilidad de su concepto, antes bien, este es evidentemente necesario para negar que lo ininteligible pueda darse como algo más que como puro objeto del pensamiento de una conciencia intelectiva en acto.

El humano concepto de lo no-inteligible por el hombre es la idea de uno de los entes de razón que pertenecen al grupo de las quiddidades paradójicas[540]. La exclusión judicativa del concepto de lo no-inteligible por el hombre sería un juicio no menos contradictorio que aquel en que se afirmase el valor transobjetual de ese concepto. Sería por ello mismo un juicio falso, de nula validez, mientras que el humano concepto de lo no-inteligible por el hombre no es falso ni verdadero: es, digámoslo así, *adiáforon,* indiferente, neutro, desde el punto de vista de la verdad del *logos*, pero útil, en cambio, en razón de la ayuda que mutuamente se prestan en la conciencia humana los opuestos, según vimos que afirma santo Tomás[541].

El carácter de oposición contradictoria, según la cual el concepto de lo no-inteligible por el *logos* humano se enfrenta al concepto de lo que por este puede ser entendido, lo posee también la oposición de la nada y el ente. Ello da pie a la afirmación de una analogía de proporcionalidad, que se expresa de esta manera: lo inteligible es al ente lo que lo no-inteligible es a la nada. Lo cual implica que así como la distinción entre el ente y lo inteligible es solo conceptual, así también es solo conceptual la distinción entre la nada y lo no-inteligible. Ahora bien, una distinción meramente conceptual es auténtica distinción, no una seudodistinción en modo alguno. Por consiguiente, el concepto de lo no-inteligible no es idéntico, según su comprehensión, al concepto de la nada, si bien es cierto que por su extensión se identifica con él, reduciéndose ambos a dos clases vacías (por no haber para ellas ningún miembro real) o a dos clases solo unimembres (en tanto

que cada uno de estos dos conceptos es predicable ciertamente de sí mismo).

Por su extensión el concepto de lo no inteligible es idéntico al de lo que no tiene esencia (como opuesto al de *res)* y al de lo necesariamente único (como opuesto al del *aliquid),* pero en su comprehensión difiere de todos ellos. En cambio, no solamente por su comprehensión, sino también por su extensión, difiere del concepto de lo múltiple (como lo opuesto, con oposición de contrariedad, al de lo uno). Podemos formar, por tanto, la siguiente cadena de proposiciones, donde queda esquematizado un sector de la lógica de las ideas metafísicas opuestas a los conceptos del orden trascendental:

a)

1) Lo no-inteligible es equivalente a lo que no tiene esencia;

2) La proposición 1) es verdadera (porque lo no-inteligible y lo que no tiene esencia convienen en su extensión, discrepando en su comprehensión);

b)

3) Lo no-inteligible es equivalente a lo necesariamente único;

4) La proposición 3) es verdadera (porque lo no-inteligible tiene la misma extensión, pero diferente comprehensión, que lo necesariamente único);

c)

5) Lo no-inteligible no equivale a lo múltiple;

6) La proposición 5) es verdadera (porque lo no-inteligible y lo múltiple no convienen en la extensión ni tampoco en la comprehensión);

Nota complementaria: obsérvese expresamente cómo la equivalencia de los conceptos metafísicos del orden trascendental no determina en todos los casos una equivalencia de los conceptos, impropiamente metafísicos, que se oponen a ellos. Lo cual se debe a que los conceptos indirectamente metafísicos opuestos a los del orden trascendental no tienen por qué ser también trascendentales de un modo positivo. La noción de la nada no es positivamente trascendental (ya que no puede ser atribuida a ningún auténtico ente), sino, como en su momento se explicó, trascendental de una manera negativa: en el sentido en que lo es la idea de «ningún ente (propiamente dicho)».

§ 7. LO OPUESTO AL «BONUM» TRASCENDENTAL: LO MALO EN CUANTO MALO

La noción de lo bueno como lo apetecible[542] ha de tener su opuesto en la idea de algo que no pueda ser apetecido. Con la afirmación de lo bueno como propiedad trascendental queda asimismo hecha la negación de lo malo como efectivo poseedor de ser. Si todo ente es, en tanto que ente, bueno, y si todo lo bueno es, en tanto que bueno, ente, lo que no puede ser apetecido es necesariamente imposible. La imposibilidad de ser objeto de un efectivo querer es también la absoluta imposibilidad de ser en modo alguno. O lo que es igual: no hay —no puede haber— algo que no pueda ser apetecido. Podemos desear un mal menor en evitación de un mal mayor; y hasta la peor de todas las desventuras puede ser deseada para el enemigo por quien lo odie de una manera implacable. *In communi:* todo mal puede ser apetecido (incluso para el mismo hombre

que lo quiere), si de hecho es pensado como un bien[543].

Por consiguiente, la idea más opuesta a la noción del *bonum* trascendental no consiste en la idea de lo que solo relativamente es malo. Lo que es malo de un modo relativo es también relativamente bueno, y por ello puede ser apetecido. Si así no fuera, lo único apetecible sería el Bien Absoluto, Dios, lo cual es incompatible con el hecho de que el hombre desea bienes finitos, y también es inconciliable con la idea del *bonum* como propiedad del ente en cuanto ente.

Mas aunque todo lo relativamente malo es también relativamente bueno, lo inverso no es verdad. Para ser malo relativamente hay que tener aptitud para alguna perfección no poseída y que sería natural tener. En cambio, para ser bueno relativamente no hay ninguna necesidad de estar privado de alguna perfección connatural. Aunque un ente finito tenga todas las perfecciones que su propia naturaleza le permite, sigue siendo finito y, en consecuencia, solo de una manera relativa es bueno, sin que por ello sea malo ni siquiera de un modo relativo. Todo lo cual confirma que el mal es posible únicamente como una cierta privación de bien y que consiste en esa privación.

Lo más opuesto a lo bueno en sentido trascendental es lo malo absolutamente: lo que de *ningún modo* puede ser positivamente estimado ni, por tanto, querido por el hombre ni tampoco por Dios. De una manera inequívoca, la afirmación del *bonum* en sentido irrestrictamente universal lleva consigo la necesaria negación de lo malo incondicionado o absoluto, dado que, a su vez, este supone la negación de lo bueno en tanto que propiedad de todo ente. Tal negación no implica que ningún ente sea bueno, sino que a todo lo bueno se opone conceptualmente lo que no cuenta con ninguna bondad o apetibilidad.

La imposibilidad de lo absolutamente malo deja intacta la existencia de su concepto, análogamente a como la imposibilidad de la nada mantiene indemne al concepto de lo que no tiene ningún ser. Y así como el concepto de la nada no es ninguna nada de concepto, así también la noción de lo absolutamente malo no es ninguna noción inane o vacua. Su enfrentamiento a la idea de lo bueno en sentido trascendental pertenece a la clase propia de la oposición por contradicción, ni más ni menos que el del concepto de la nada al concepto del ente, o que la noción de lo que no tiene esencia alguna a la noción de lo que tiene alguna esencia, o que el concepto de lo necesariamente único al del *aliquid* que no es sinónimo del ente, o como la idea de lo ininteligible a la del trascendental *verum*[544].

* * *

Como un ejemplo de oposición por contrariedad u oposición de contrarios pone Aristóteles la que se da entre lo malo y lo bueno. «Los opuestos contrarios, como lo malo lo es a lo bueno», dice el Filósofo al señalar uno de los cuatro modos en que los opuestos se enfrentan en calidad de tales[545].

Santo Tomás no glosó el escrito aristotélico *Las Categorías,* pero conoció la tesis, mantenida en ese mismo escrito, de la oposición de contrariedad entre lo malo y lo bueno. Así, al mencionar uno de los argumentos erróneos favorables a la interpretación

del mal como una cierta naturaleza, dice: «Cada uno de los contrarios es una cierta naturaleza. Ahora bien, lo malo y lo bueno no se oponen como la privación y la posesión, sino como contrarios, según prueba el Filósofo en *Los predicamentos* (…)»[546]. En el contra-argumento se explica que la tesis aristotélica está limitada al plano de la moral. «Porque allí el Filósofo habla de lo bueno y lo malo tal como se encuentran en los escritos morales, ya que así se da un medio entre lo bueno y lo malo, en tanto que se llama bueno a lo que está ordenado y se llama, en cambio, malo a lo que no solo está desordenado, sino que es nocivo para otro (…) De lo que es malo en sentido moral cabe el retorno a lo bueno, lo cual no conviene a todo lo malo, pues no hay retorno de la ceguera a la visión, no obstante ser la ceguera un cierto mal»[547].

Ya antes el mismo autor de este pasaje había escrito: «Como diferencia específica en el género de lo moral, lo malo no lleva consigo algo malo según su esencia, sino algo que de suyo es bueno, aunque para el hombre es malo por privarle del orden de la razón, el cual es un bien del hombre. Ello pone también de manifiesto que lo malo y lo bueno son contrarios en tanto que son considerados en el orden de lo moral, pero no considerados simplemente (…), sino que el mal, en tanto que mal, es privación de bien»[548].

O sea: lo moralmente bueno y lo moralmente malo se oponen entre sí con oposición de contrariedad, pero *simplemente* son entre sí opuestos con oposición privativa. Este distingo, aunque está motivado por la dimensión moral de lo malo y lo bueno, es también aplicable a la dimensión técnica de lo uno y lo otro (por lo que atañe a la diferencia con lo malo y lo bueno *simplemente* considerados). Lo malo técnicamente no es simplemente malo: no es posible que en él no haya ninguna perfección o determinación positiva: habría de ser un no-ente, y lo que no tiene ser en forma alguna no puede ser técnicamente malo, como tampoco técnicamente bueno. Y lo que es bueno desde el punto de vista de la técnica es también simplemente bueno, como cualquier otro ente en cuanto tal, además de ser bueno técnicamente hablando, en lo cual no conviene con cualquier otro producto de la técnica.

Lo bueno y lo malo que se enfrentan con oposición de contrariedad son, según lo visto hasta aquí, entidades susceptibles de reglas o normas directivas del modo de efectuarlas. Justamente por ello pertenecen en cada caso a un determinado sector del orden categorial. Por el contrario, la cuestión de lo opuesto a lo bueno como propiedad del ente en cuanto ente permanece en la perspectiva del orden trascendental, sin tener nada que ver con ningún tipo de normas o de reglas ni con los juicios discriminatorios que de ellas dependen (y ellas mismas son simplemente buenas en la medida en que tienen una cierta entidad).

Mas no solo en los entes susceptibles de reglas o normas directivas del modo de efectuarlos se da la oposición de contrariedad entre lo malo y lo bueno. También esta oposición tiene vigencia en otros ámbitos o sectores categoriales. Así, *v.gr.,* la tristeza se opone, con oposición de contrariedad, a la alegría, pues no consiste en la oposición a ésta. Cabe no hallarse alegre y tampoco estar triste. Una pulcra fenomenología de los estados de ánimo ha de admitir esta doble posibilidad, sin pretender la reducción de la tristeza a la pura y simple falta de alegría, ni la reducción de la alegría a la pura y simple

falta de tristeza. Otro ejemplo: tener sueño y no estar dormido se opone, con oposición de contrariedad, a estar durmiendo, porque no es reductible a la privación de la facultad de dormir (ni a la privación del deseo de ejercer esta facultad). Y, por otro lado, también debe admitirse que la privación incompleta se enfrenta, con oposición de contrariedad, a la posesión que se le opone. Expresamente lo mantiene santo Tomás: «Hay dos clases de privación: una (…), como la muerte y la ceguera, y otra (…) como la enfermedad que tiende a la muerte y como el mal estado de la vista, que tiende a la ceguera; y las privaciones de esta clase son a veces calificadas de contrarias por cuanto en ellas se conserva todavía algo de lo excluido por la privación; y de esta manera lo malo es llamado contrario por no ser privativo de un bien entero, sino que solo excluye algo de él»[549].

* * *

Lo malo absolutamente no es lo único que se opone al *bonum* trascendental. Es, con toda evidencia, lo máximamente opuesto a él[550], mas no lo único que en verdad se le enfrenta. Lo relativamente malo se opone a lo bueno en acepción trascendental, aunque no con oposición contradictoria, sino de modo que no lo niega por completo. —Hablando con entera propiedad, lo malo que verdaderamente puede darse, o sea, lo relativamente malo (ya que lo malo absoluto es solo idea, sin vigencia transobjetual de ningún tipo) se opone con oposición privativa —con, o sin, oposición de contrariedad— a lo bueno en tanto que bueno, y esto quiere decir que no excluye de él todas las formas en que la bondad o apetibilidad es posible (de lo contrario, no sería lo malo solo relativamente, sino lo malo de una manera absoluta).

Por oponerse privativamente a lo bueno, y tan solo por ello, es posible lo malo no desprovisto de toda forma o clase de bondad, vale decir, lo malo que es compatible con lo bueno en el sentido según el cual es bueno todo ente por más defectos que tenga. Sin embargo, la privación misma, no aquello en lo cual se da, no puede ser considerada como un bien. En su originaria significación (axiológica *avant la lettre),* la privación es un mal, por ser la falta de un bien posible y connatural al propio sujeto de ella. El mal que Leibniz designa con la expresión «mal metafísico» no es un auténtico mal, una verdadera privación, por no ser otra cosa que imperfección pura o simple: «El mal puede entenderse de tres modos: metafísico, físico y moral. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento, y el mal moral en el pecado»[551].

Con todo, la pregunta por el ser propio del mal —no por el de lo malo que es su correspondiente portador o sujeto— es tan enrevesada como ineludible. La cuestión de qué ser pueda tener lo que es falta de ser —una cuestión marcada por el aspecto de un puro contrasentido— no se puede eludir porque la idea del ente, de lo que tiene ser, está entrañada en todos nuestros conceptos y en todas nuestras preguntas. Pero evidentemente lo que es falta de ser no puede tener, ni ser, un ser auténtico. —La explicación que da santo Tomás, haciendo uso de la idea aristotélica del ὡς ἀληθὴς ὄν, hace posible resolver el problema sin encubrir ninguna de sus dificultades. Así lo veo,

entre otros pasajes, en el que sigue: «Tal como se afirma en el V de los Libros Metafísicos, lo que tiene ser se dice de dos maneras. En una se dice para significar la entidad que una cosa tiene (…), equivaliendo de este modo a realidad. Y así ninguna privación, ni ningún mal, es ente. De la otra manera, ente significa la verdad de la proposición (…), cuya nota es el verbo *es* (…) Y así decimos que la ceguera es en el ojo, o que cualquier otra privación es. Y de este modo se llama también ente al mal. Mas la ignorancia de esta distinción hizo que algunos, considerando que a algunas realidades se las califica de malas, o que en ciertas realidades es el mal, creyeran que este es una cierta realidad»[552].

O sea: el mal *es* únicamente en el sentido de que *es verdad* que existen realidades en las cuales no existe lo que las haría perfectas en su limitada y peculiar entidad.

---

[496] Así traduzco, de la manera más breve que me es posible sin menoscabo de la exactitud, fórmulas tales como «habitudo plurium inter se, vi cuius eidem sub eodem respectu simul convenire non possunt» o «relatio inter duo extrema simplicia (…) quae in eadem re singulari simul et secundum partem eandem et respectu eiusdem esse non possunt» (este último texto, en J. J. Urráburu: *Compendium Phil. Scholasticae*. Vol. I Logica, Ex Officina Typogr. A. Avrial, Matriti, 1902, p. 45). —Las determinaciones que en estas fórmulas y en otras similares se introducen para asegurar bien el sentido de la incompatibilidad de los opuestos son reductibles a lo que en mi traducción se significa con las palabras «algo estrictamente uno y lo mismo», pues no cabe una estricta identidad si los respectos considerados difieren o si se piensa en diferentes partes (v.gr., un cuerpo puede ser blanco en una parte y negro en otra). Y la idea de la simultaneidad cronológica está implícita en la de la concurrencia, ya que ésta exige que sus extremos o polos coincidan en el tiempo.

[497] *Met.,* 1018 a 20-22.

[498] «… dicit [Aristóteles] quot modis dicuntur opposit; quia quatuor modis; scilicet contradictoria, contraria, privatio et habitus, et ad aliquid. Aliud enim contraponitur alteri vel opponitur ratione dependentiae, qua dependet ab ipso, et sic sunt opposita relative. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removet nihil relinquens, et sic est negatio. Aut relinquit subiectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subiectum et genus, et sic est contrarium. Nam contraria non sunt solum in eodem subiecto, sed etiam in eodem genere», *In Met.,* n. 922.

[499] Santo Tomás habla de dependencia y de exclusión sin añadirle a la primera el calificativo de real, ni a su vez el de esencial a la segunda. Ello no obstante, estos dos calificativos —cada uno en su caso— deben tenerse en cuenta, según lo prueban para la idea de la mera diversidad los ejemplos antes presentados, y para la idea de la oposición el hecho de que la dependencia únicamente lógica y la exclusión *per accidens* pueden darse también en extremos no opuestos.

[500] «μιᾶς τἀντικείμενα θεωρῆσαι», *Met.,* 1004 a 9-10.

[501] 1004 a 3-9.

[502] «(…) cum ad unam scientiam pertineat considerare opposita, sicut ad medicinam considerare sanum et aegrum, et ad grammaticam congruum et incongruum (…)», *In Met.,* n. 564. —Para traducir *congruum* al español me he valido del término *concordante* en la acepción gramatical de la concordancia como «conformidad de accidentes entre palabras variables», cf. *Diccionario de la Lengua,* de la Real Academia Española.

[503] «τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος: τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἡ οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου, ἐκείνης γὰρ ἀπουσία ἡ νόσος, ἡ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη», *Met.,* 1032 b 2-6.

[504] En este caso, para traducir οὐσία me he servido de la palabra «esencia» y no de la voz «substancia», porque con la segunda resultaría aún más problemática la intelección de la tesis mantenida aquí por Aristóteles.

[505] «… contrariorum formae in materia sunt diversae et contrariae, in anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum; formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis iuvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt opposita. Quinimmo 'substantia', id est quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per absentiam enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas; et consistit 'in scientia', idest in cognitione utriusque», *In Met.,* n. 1405.

[506] «… etsi intellectus privationis non sit sine intellectu habitus, non tamen est idem intellectus privationis et habitus, sed pro tanto dicimus privationem cognosci per habitum quia ratio habitus causat in intellectu rationem privationis (…). Et ita, nisi fuisset cognitus habitus, non fuisset cognita privatio eius», cf. *Quaestiones in Metaphysicam,* Édition de l'Institut Superiéur de Philosophie, Louvain-La-Neuve, 1983, p. 79, q. 2, líneas 22-26.

[507] «… habitus non est ratio cognoscendi privationem quia habitus et privationis sit ratio una, sed quia habitus in intellectu causat rationem privationis. Similiter contrariorum non est ratio una; tamen ratio unius non est sine ratione alterius», *Op. cit.,* p. 80, *in fine.*

[508] «Dico quod unius scientiae est opposita speculari secundum quodlibet genus oppositionis. Et de contradictoriis oppositis hoc primum manifestum est, quoniam intellectus negationis non fit in nobis nisi post intellectum affirmationis. Cum enim intellectus noster ortum habeat a rebus, et negationes nihil sunt in re, oportet quod ex affirmationibus fiat in nobis intellectus negationum. Talia autem quorum cognitio unius non habetur nisi cognitione alterius, pertinent ad considerationem unius scientiae (…). Eadem autem ratio congruit de privative oppositis. Item de contrariis, quod pertinent ad scientiam unam, et per quam viam visum est IIIº huius, ubi quaerebatur utrum unum contrariorum sit ratio cognoscendi alterum», *Op. cit.,* p. 39, q. 3, líneas 16-26.

[509] «… licet etiam utrumque contrariorum sit natura positiva, tamen unum eorum respectu alterius est natura defectiva», *Op. cit.,* p. 417, líneas 8-10.

[510] «(…) oppositio contradictionis prima est et maior inter alias; cuius rationem assignat philosophus in Lib. Post., dicens quod *contradictio est oppositio cuius secundum se non est medium*; medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contradictoriae. Aliae enim oppositiones medium habent: quaedam tamen plus, quaedam minus: et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriae, et consequenter magis et minus opponuntur», cf. *De quatuor oppositis,* en *Opuscula Philosophica*, Marietti, 1954, Cap. I, n. 582.

[511] *Ontología de los opuestos*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, p. 136.

[512] «Contraria sunt quae sub eodem genere maxime distant et ab eodem subjecto mutuo se repellunt», *Disp. met.,* Disp. 45, Sect. 2, n. 2.

[513] *Teoría del objeto puro*, p. 229.

[514] *Cursus philosophicus thomisticus*, I, 20 a-47 b.

[515] «Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero, conveniunt in forma, et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma (…), sequitur quod impossibile sit esse duos angelis unius speciei», *Sum. Theol.,* I, q. 50, a.4.

[516] Estaría en lo cierto quien pensara que este tipo de consideraciones son menos metafísicas que lógicas, mas no se debe olvidar que el asunto de esta investigación es justamente la lógica de los conceptos metafísicos.

[517] «.. cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut dicitur ex mane fit meridies, idest, post manem fit meridies (…); *fit ex nihilo,* id est non fit ex aliquo», *Sum. Theol.,* I, q. 45, a. 2.

[518] «… prius enim inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio: sibi autem relicta in se considerata nihil est; unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse», *De aeternitate mundi contra murmurantes,* n. 364.

[519] En razón de su propio *actus essendi,* lo que está provisto de este acto se denomina ente en acepción estricta y propia, no en la meramente traslaticia.

[520] Sobre la esencia del accidente en cuanto tal, cf. santo Tomás: *De ente et essentia,* cap. VI: *Quomodo sit essentia in accidentibus,* donde en el n. 35, después de negar que el accidente tenga una esencia completa y que sea una parte de ella, se afirma, sin embargo, que así como es ente *secundum quid,* así también de ese modo tiene esencia: «accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet». O sea, que para negar que el accidente tenga alguna esencia será menester negar que de algún modo sea ente, lo que es tanto como decir que el accidente no tiene entidad alguna y que, por tanto, ninguna determinación real puede añadirse a ninguna sustancia.

[521] Cf., por ejemplo, este texto de Joseph Gredt: «Possibile habet esse actu extrinsecum triplex: *eminentiale* in esse divino tamquam in fundamento suo remoto; *virtuale* in potentia divina, quatenus haec capax est producendi possibile in rerum natura; *intentionale* obiectivum (esse cognitum) in intellectu divino, quatenus est obiectum intellectus divini concipientis essentiam divinam tanquam participabilem ad extra diversis modis. Ita possibile est eminenter in essentia divina, virtualiter in potentia, obiective (formaliter) tamquam obiectum intellectum in intellectu divino (et secundarie in intellectu humano)», *Elementa philos. arist.-thomisticae,* ed. cit., n. 712, 2.

[522] «ἀντίκειται δὲ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ κατὰ πλείους τρόπους, ὧν ἕνα τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος ὡς ἀδιαίρετον καὶ διαιρετόν: τὸ μὲν γὰρ ἢ διῃρημένον ἢ διαιρετὸν πλῆθός τι λέγεται, τὸ δὲ ἀδιαίρετον ἢ μὴ διῃρημένον ἕν. ἐπεὶ οὖν αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς, καὶ τούτων κατὰ στέρησιν λέγεται θάτερον, ἐναντία ἂν εἴη καὶ οὔτε ὡς ἀντίφασις οὔτε ὡς τὰ πρός τι λεγόμενα», *Met.,* 1054 a 20-26.

[523] «… cum dixerit quod unum et multitudo opponuntur ut indivisibile et divisibile, quae videntur opponi secundum privationem et habitum, concludit tamen quod unum et multitudo opponuntur ut contraria. Oppositio enim quae est secundum privationem et habitum, est principium oppositionis quae est secundum contrarietatem (…). Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quaedam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu, sicut nigrum se habet ad album (…). Quia igitur unum non significat privationem puram, non enim significat ipsam indivisionem, sed ipsum ens indivisum, manifestum est quod unum et multitudo non opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria», *In Met.,* n. 1988.

[524] Aquí el término «división» está tomado de una manera formal, *i.e.,* no en el sentido propio de la eficiencia de una acción de separar o dividir.

[525] «… unum quod est principium numeri, opponitur multitudini quae est numerus, ut mensura mensurato, unum enim habet rationem primae mensurae, et numerus est multitudo mensurata per unum (…). Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso», *Sum. Theol.,* I, q. 11, a. 2.

[526] «… duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente (…); et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur (…) Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui», *De Potentia,* q. 3, a. 16, ad 3,

[527] «Thoma's determination of the opposition between the transcendental one and many is unsatisfactory for several reasons. First, a privation always expresses a lack. But unity cannot mean a deficiency, for loss of unity means loss of being. (…) Second, Thomas himself emphatizes that unity thoes not remove multitude, but division, and that the notions of multitude and division are not identical», *Op. cit.,* pp. 229-230.

[528] «Ξενοφάνης (…) εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν», *Met.,* 986 b 21-25.

[529] «Die eleatische Lehre von der Einheit des Alles wurde in engerer, theologischer Form von Xenophanes von Kolophon begründet, allgemeiner als Lehre vom Sein durch Parmenides (…), dialektisch (…) durch Zenon (…), während Melissos aus Samos die eleatische (…) wieder auf direktem Wege zu festigen wurde», *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Erster Teil. Die Philosophie des Altertums,* (13 Auflage), Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1953, p. 73.

[530] «Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος», cf. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* 7 Auflage, Erster Band, Weidmansche Verlagsbuchhandlung, 1954, p. 259.

[531] «ἀίδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον πᾶν», *Op. cit.*, p. 270, lín. 15-16.

[532] «εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ᾽ ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα», cf. Diels: *Op*

cit., p. 270, pocas líneas antes del texto arriba citado.

[533] Recuérdese lo ya observado al final del § 1 de este mismo Capítulo: entre padre e hijo hay el término medio que consiste en no ser lo uno ni lo otro *(v.gr.,* el ser-roca, el ser-aire, el ser-color, etc.), tal como ocurre entre señor y siervo, o entre el todo y la parte (en el caso de Dios, que no es parte de nada y cuya unidad no es de composición, sino de absoluta o pura simplicidad).

[534] Así, tal como ya en su momento se advirtió, la enfermedad no es la negación total, sino solo parcial, de la salud, cuya cabal negación se da en la muerte, donde también la enfermedad se extingue por completo. Otro ejemplo, al que ya arriba se hizo también alguna referencia: la avaricia no es la total negación de la prodigalidad, porque el avaro gasta lo que él considera necesario para seguir viviendo o para conservar un cierto tipo de vida elegido por él.

[535] En ese lugar, el *verum* que es propiedad del ente en cuanto ente quedó definido *in communi* como lo inteligible, mas también se hizo ver allí que, de una manera más concreta, es lo rectamente cognoscible por la facultad intelectiva humana. Por otra parte, no se debe pasar por alto que los conceptos metafísicos de los cuales nos es posible hablar son conceptos generados por el hombre haciendo uso de la facultad intelectiva, y el hacerlo constar no tiene nada de ningún tipo de relativismo gnoseológico, si se piensa (como es el caso dentro del realismo metafísico) que el alma humana está, en principio, abierta a todas las realidades y no encerrada o bloqueada en sí misma.

[536] Rectamente no es lo mismo que exhaustivamente.

[537] Únicamente la inteligibilidad atribuible a los *entia rationis* es algo que nuestro *logos* les proporciona al fingirlos. Tanto en su ser como en su poder-ser-pensados son humana ficción, aunque una vez fingidos, y mientras así están objetivados, no quedan a merced de nuestro arbitrio. (Don Quijote de la Mancha no es lícitamente pensable como alguien que permaneciese indiferente ante una injusticia de la cual fuese testigo).

[538] Si la excluyese, no nos sería posible conocer la falsedad ontológica como tal falsedad, y su poseedor o portador nos parecería siempre verdadero: nunca llegaríamos a saber que ontológicamente es falso.

[539] Aquí el término «necesaria» está tomado en su sentido absoluto, no en el de necesaria *para* tal o cual cosa que se pueda tener, pero que también pueda faltar.

[540] Acerca de la peculiaridad de este grupo de entes de razón, vid. mi libro *Teoría del objeto puro,* ed. cit., pp. 491-515, y también Rogelio Rovira: «Las quiddidades paradójicas», en *Pensamiento.* Revista de investigación e información filosófica, vol. 56, nº 215, mayo-agosto 2000, Madrid, pp. 265-284.

[541] Recuérdese el texto citado en el § 1 de este mismo Capítulo: «Cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis iuvatur», *In Met.,* n. 1405.

[542] Para poseer esta noción es suficiente pensar en lo que puede ser querido por el hombre (cf. § 5 del Capítulo VII), aunque sin duda cabe también pensarla como lo que Dios puede querer.

[543] La posibilidad inversa es la de que no sea apetecido un bien, tal como en efecto ocurre si este es representado como un mal.

[544] Cf. §§ 2, 3, 5 y 6 de este mismo Capítulo.

[545] «ἐναντία οἷον τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ», *Categ.,* 10, 11 b 21. La diferencia entre ἐναντία y ἀντικείμενα es la que se da entre *una* clase de opuestos, los contrarios, y *la* clase de los opuestos.

[546] «… utrumque contrariorum est natura quaedam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Praedicamentis (…)», *Sum. Theol.,* I, q. 48, a. 1, *videtur quod* 3.

[547] «Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum; malum autem, quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri (…). Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditum ad bonum; non autem ex quocumque malo. Non enim en caecitate fit reditus ad visionem, cum tamen caecitas sit malum quiddam», *Ibidem,* ad tertium.

[548] «… nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum; sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, inquantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum. Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria

secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta (…), sed malum privatio est boni, inquantum est malum», *Sum. contra Gent.,* Libro III, Cap. 8 y 9.

[549] «… duplex est privatio; una quidem (…) ut mors et caecitas; alia vero (…) ut aegritudo, quae est via in mortem, et ophtalmia, quae est via in caecitatem: et huiusmodi privationes interdum dicuntur contrariae, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet», *De malo,* q. 1, a. 1, ad 2.

[550] La expresión «máximamente opuesto» no debe resultarle extravagante ni impropia a quien recuerde que la oposición por contradicción es la mayor de las oposiciones, seguida inmediatamente por la oposición privativa, después por la de contrariedad, y finalmente por la propia de los correlativos.

[551] «On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché», *Essai de Théodicée,* en *Philosophische Schriften,* VI Band, Georg Olms, Hildesheim, 1965, p. 115.

[552] «(…) sicut dicitur in V Metaphys., ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, (…) et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis (…), cuius nota est hoc verbum *est* (…). Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, alicui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam», *Sum. Theol.,* I, q. 48, a. 2, ad 2.

IX. La cuestión de los postpredicamentos

Tal como en el Capítulo VIII se ha probado, son impropiamente metafísicos todos los conceptos de los cuales debe afirmarse que se oponen, de una u otra manera, a los integrantes del orden trascendental, los de máximo nivel lógico en virtud de su grado supremo de abstracción. Sin embargo, al formular esta tesis no se pretendía cerrar el ámbito de la totalidad de los conceptos metafísicos, de tal suerte que la índole propia de estos conceptos no pudiera atribuirse nada más que a las ideas o nociones trascendentales y a las que a ellas se oponen. —Aunque en lo más decisivo y esencial esta aclaración quedó ya hecha al final de la Introducción del presente libro (vid. Capítulo II, § 3), conviene ahora volver a tenerla en cuenta para añadirle dos observaciones necesarias, si bien insuficientes todavía, para la exacta determinación del área propia de todos los conceptos metafísicos.

1ª Observación. Todos los conceptos metafísicos no pertinentes al orden trascendental presuponen los de este orden, aunque no todos de la misma forma, sino unos por inclusión y otros por exclusión. Lo primero no da lugar a ningún tipo de dificultades. Sobre lo segundo debe, en cambio, decirse que tan solo conviene a los conceptos opuestos a los que integran el orden trascendental, ya que no podrían oponérseles en ninguno de estos dos casos: a) si sus contenidos no excluyeran los de las ideas trascendentales; b) si los de éstas no les estuvieran presupuestos en la correspondiente intelección[553].

2ª Observación. Los conceptos categoriales no se oponen a los trascendentales, puesto que los incluyen en tanto que se comportan como contracciones de estos; pero difieren de ellos por ser atribuibles solamente a entidades finitas. El hecho lógico de que según la comprehensión ciertas ideas convengan a varios géneros de realidades finitas, incluso a la totalidad de ellos, no basta por sí solo para que estas ideas pertenezcan al orden trascendental; mas tampoco la pertenencia al orden trascendental es necesaria para que un concepto sea verdaderamente metafísico. ¿Cabe entonces mantener lícitamente que son auténticas ideas metafísicas las que conciernen a los *postpredicamentos* de la lógica inspirada en Aristóteles? Tal es la cuestión para debatir en el presente Capítulo.

§ 1. QUÉ SE ENTIENDE POR «POSTPREDICAMENTOS»

Para resolver la cuestión que acabamos de plantear es indispensable fijar con exactitud el sentido y alcance que en la lógica de inspiración aristotélica tiene el término «postpredicamentos». Ahora bien, a esta palabra no le corresponde en Aristóteles ninguna otra que pueda considerarse como sinónimo de ella. Más aún: se ha llegado a negar que la doctrina de los postpredicamentos la mantuviese Aristóteles realmente. Boecio atribuye esa negación a Andrónico de Rodas. En el inicio del Libro Cuarto de su *Comentario* al tratado aristotélico de las *Categorías* (*Predicamentos*), y teniendo a la vista el hecho de que la última parte de ese tratado empieza abruptamente con el examen de los tipos de oposición, Boecio afirma que, una vez explicadas todas las categorías, muchos se han preguntado por qué se centra, sin exigirlo la intención de la obra, en la cuestión de los opuestos, y hace constar que Andrónico pensaba que el añadido no era de Aristóteles, frente a lo cual Porfirio mantuvo que el añadido no está de sobra y que no carece de razón, sino que es muy útil y hasta necesario[554].

En un prestigioso *Diccionario Histórico de la Filosofía*, H. M. Baumgarten y P. Kolmer dejan constancia de una serie de datos relativos a la historia medieval del término «predicamento» y al doble significado, esencialmente unitario, que en ella alcanzó esta voz, incluyendo, además, unas breves, pero oportunas referencias a P. Abelardo, Alberto Magno y J. Philoponus. «El término ‘predicamento’ aparece en el curso del desarrollo de la lógica —y, en su caso, de la ontología— medieval con una doble significación, si bien tiene un sentido unitario: designa siempre conceptos que están en una estrecha conexión objetiva con las categorías de Aristóteles y por ello son tratados inmediatamente después de éstas. Fue usado por P. Abelardo, ante todo como designación bibliográfica y sistemática del último sector, el ‘Liber partium’, de la Primera Parte de su ‘Dialéctica’, el cual, a continuación del libro sobre las categorías *(Praedicamenta),* examina el nombre y el verbo en calidad de modos designativos de las cosas y como fundamentales partes integrantes de la proposición. —En cambio, Alberto Magno refiere esta expresión, en sentido objetivo, al escrito del propio Aristóteles sobre las categorías. En este segundo significado, que remite a la articulación, ya presente en J. Filoponus, de ese escrito en tres partes: τὰ πρὸ τῶν κατηγοριῶν (‘el [capítulo] previo a las categorías’), αἱ κατηγορίαι y τὰ μετὰ τὰς κατηγορίας (‘el capítulo siguiente a las categorías’) y designa el tercer título (subsiguiente a la doctrina de las categorías, y que abarca los capítulos 10-15), el cual representa una colección de estudios relativamente independientes, con análisis de los significados de los diversos términos actuales en la discusión realizada en aquella época. ‘Predicamento’ designa, tanto de una manera colectiva como de un modo distributivo, estos cinco términos: *oposición* (…), *prioridad* (…), *simultaneidad* (…), *movimiento* (…) y *tener* (…), los cuales, mediante esta designación, son entendidos, de una manera objetiva y sistemática, como determinaciones ‘quae diversa rerum genera consequuntur’. En esta significación la expresión ‘postpredicamento’ abarca en la filosofía escolástica, y todavía hoy, el marco definitorio de estos conceptos como lógicamente subsiguientes a las categorías (…) y que se refieren, como predicados comunes, ya a todas ellas (…), ya

solo a varias»[555].

Algo extraño puede resultar el hecho de que en este documentado y muy autorizado testimonio quede sin mencionar la aportación de Cayetano (Tomás de Vío) a la explicación del término «postpredicamentos», sobre todo teniendo en cuenta que tampoco es citada en las observaciones bibliográficas añadidas al cuerpo del artículo dedicado a este término y en las cuales, en cambio, se consignan los *Elementa philos. arist. thom.,* de J. Gredt, donde, por cierto, está claro el influjo de las ideas de Juan de Sto. Tomás acerca de esta cuestión.

He aquí lo que Cayetano dice al iniciar su tratado de los postpredicamentos (última parte del libro que dedicó a las *Categorías* de Aristóteles): «Es este el tercer tratado de esta obra, en el cual se da noticia de los postpredicamentos, es decir, de las cosas que se siguen de diversos predicamentos (…) Pues así como antes de la doctrina de las categorías dio [Aristóteles] noticia de las cosas que como principios y fundamentos les han de ser subyacentes, también después de pasar revista a cada uno de los géneros, con sus propiedades, quiso consecuentemente enseñar las cosas que se siguen de todos los predicamentos o de varios»[556].

En mi traducción de este texto de Cayetano he usado la fórmula «de los postpredicamentos, es decir, de las cosas que se siguen de diversos predicamentos» como equivalente a «postpraedicamentorum, id est, eorum quae consequuntur diversa praedicamenta». Debo hacer constar que la palabra «cosa» no está aquí entendida expresamente en el sentido según el cual he hablado de ella (Capítulo VII, § 1) como auténtica propiedad del ente en cuanto ente (aunque tampoco es incompatible con ese sentido), sino en la más ancha entre las acepciones que esa palabra tiene en el idioma vulgar o más común. Por otra parte, el *seguirse* —correspondiente al *consequuntur,* si bien puede tomarse en un sentido topográfico (el simple «venir después» en una ordenación de lugares)— está empleado en una acepción lógica, la misma en la que se dice que las propiedades se siguen de sus sujetos (Capítulo VI, § 1).

En Domingo de Soto el postpredicamento es entendido como propiedad y condición que conviene a todos los predicamentos o a varios, siendo algo que de ellos se sigue. «En este Capítulo Décimo empieza la tercera parte principal de este libro, la cual trata de los postpredicamentos. Pues así como los predicamentos son aquellos preámbulos que anteceden a la noticia de los predicamentos, de la misma manera el postpredicamento es propiedad y condición que compete a todos los predicamentos o a varios. Y así se dice postpredicamento porque subsigue a la naturaleza del predicamento»[557]. —En continuidad con todos los testimonios precedentes, el de Domingo de Soto considera los postpredicamentos como algo que se sigue de los predicamentos, subrayando —al final— que subsigue a su naturaleza, es decir, que su nombre no se debe a ninguna razón de índole meramente topográfica. Una novedad terminológica en la descripción que Domingo de Soto efectúa es el uso del término *conditio* (junto al de *proprietas)* que, a mi modo de ver, debe interpretarse en el sentido de *índole* o *carácter* (como cuando se habla, por ejemplo, de la «condición humana»). (En la vigesimosegunda edición del Diccionario de la Real Academia Española se atribuye a la palabra «condición» en primer

lugar el significado de «índole, naturaleza o propiedad de las cosas»).

Juan de Sto. Tomás, tras hacer referencia a las principales partes del escrito de Aristóteles sobre los predicamentos, observa: «En la tercera parte, como cierre de todo el libro, trata [Aristóteles] de los *Postpredicamentos,* es decir, de los modos que siguen a todos los géneros o a varios, y que se comportan a la manera de ciertas pasiones generales, así como los antepredicamentos son ciertos pre-requisitos y preámbulos para fundamentar los predicamentos o su coordinación»[558]. (El término *modos,* aquí empleado en referencia a los postpredicamentos, está tomado en el sentido de «determinaciones» o «maneras de ser», y se complementa con la expresión «pasiones generales» cuyo significado es, en resolución, el mismo que el de «propiedades comunes», en forma análoga a la de la expresión «passiones entis», usada a veces para significar las propiedades del orden trascendental).

En un célebre escrito de los Dominicos Complutenses sobre cuestiones relativas a la *Metafísica* aristotélica podemos leer: «Se llaman Postpredicamentos los modos o propiedades que siguen a varios predicamentos y en ninguno se contienen determinadamente por su imperfección»[559]. La novedad que ofrece esta manera de describir los postpredicamentos se cifra en la negación de que se contengan determinadamente en ninguno de los predicamentos, en virtud de la imperfección que a cada uno de estos le atañe. ¿Qué significan aquí las expresiones «determinadamente» e «imperfección»? La primera de estas dos voces no puede tener en este contexto otro sentido que el de «exclusivamente», ya que ninguno de los postpredicamentos es modo o propiedad que siga a un predicamento y solo a uno. Y la palabra «imperfección» debe tomarse aquí como referida a cada predicamento, pues todos ellos son géneros de entes reales finitos, es decir, de índoles o maneras de ser que, en razón de su finitud, no consisten en puras y simples perfecciones.

* * *

Ya en santo Tomás la voz «postpraedicamenta» aparece, aunque solo con ocasión de uno de los postpredicamentos, el *habere* (el ἔχειν de Aristóteles), al referirse al cual explica, sin embargo, lo que con la palabra «postpraedicamenta» trata de dar a entender: «(…) tener, en tanto que se dice respecto de cualquier cosa que se tiene, es común a diversos géneros. De ahí que el Filósofo ponga el *tener* entre los Postpredicamentos, a saber, las determinaciones que siguen a diversos géneros de cosas, como son los opuestos, y lo anterior, y lo posterior y otros por el estilo»[560].

En conclusión: a la vista de este testimonio y de todos los anteriormente consignados, puede decirse que los conceptos postpredicamentales son conceptos de propiedades comunes a diversos géneros de entes (por supuesto, finitos), esto es, no exclusivamente pertinentes a ninguno de ellos, bien por pertenecer a todos, bien por convenir tan solo a varios.

§ 2. LOS POSTPREDICAMENTOS IRRESTRICTOS

Doy el nombre de *postpredicamentos irrestrictos* a las propiedades compartidas por todos los predicamentos sin excepción alguna; y llamo, en cambio, *postpredicamentos restringidos* a los compartidos por varios predicamentos, pero no por todos. —Entre las dos clases hay una doble coincidencia negativa: por una parte, ningún concepto postpredicamental es un concepto predicamental, categorial (ni subordinante, ni subordinado)[561]; y, por otra parte, no es tampoco un concepto trascendental. Lo primero se debe al hecho lógico de que todo concepto categorial propiamente subordinante es la noción de un género supremo, no de varios, y a su vez ningún concepto categorial subordinado depende lógicamente de varios géneros supremos, sino, en cada caso, de uno solo. Y que ningún concepto postpredicamental es tampoco un concepto trascendental se explica por la adscripción de todos y cada uno de los conceptos antepredicamentales al ámbito propio de la totalidad de las realidades finitas, el ámbito al que todos los conceptos predicamentales, categoriales, pertenecen, mientras que los conceptos trascendentales superan no solo las diferencias entre los conceptos pertinentes a ese ámbito, sino también la que se da entre lo finito y lo infinito.

La división de los postpredicamentos en irrestrictos y restringidos no pertenece al lenguaje escolástico, pero sí a la doctrina que lo usa, dado que en ella se habla de unos postpredicamentos que conciernen a todas las categorías sin excepción, y de otros —o, al menos, de otro— que no cabe incluir en ese grupo.

Cayetano y Domingo de Soto limitan a *tres* el número de los postpredicamentos esencialmente concernientes a todos los predicamentos o categorías. Veámoslo primero en Cayetano: «Son [los postpredicamentos] cinco: oposición, anterior, simultáneo, movimiento y tener. De ellos el primero, el segundo y el tercero acompañan a todos y cada uno de los géneros, porque entre todos estos hay oposición por darse una distinción que en ella se fundamenta, y uno es anterior, y otro es posterior, y todos son cronológicamente simultáneos; en cada uno de los géneros también se manifiestan de una manera evidente estas cosas. Las diferencias que en todo género se comportan como divisivas de él son naturalmente simultáneas y opuestas; los géneros son anteriores a las especies. El movimiento atañe de suyo a cuatro géneros: la substancia, la cantidad, la cualidad y la ubicación; pero por accedencia se extiende a todos. El tener acompaña a la substancia respecto de los demás géneros»[562].

En estas explicaciones deben distinguirse dos partes: una que se refiere a los tres primeros postpredicamentos, los irrestrictos extensionalmente (por ser comunes a todos los predicamentos), y otra que trata de los dos últimos, los extensionalmente restringidos por no encontrarse en el caso de los primeros. —Como nota complementaria de la diferencia de las dos partes que así conviene distinguir es útil atender a la distinción entre el convenir esencialmente o de suyo *(per se)* a los postpredicamentos, y el convenirles solamente por accedencia *(per accidens)*. A los tres primeros postpredicamentos les conviene *per se* la índole de propiedades comunes a todos los predicamentos o categorías, mientras que al movimiento solamente *per accidens* le conviene esa índole.

Del «tener», (el ἔχειν aristotélico) nada dice en este sentido Cayetano, limitándose a vincularlo, de una manera explícita, a la substancia.

La razón alegada por Cayetano para afirmar que los tres primeros postpredicamentos –la oposición, lo anterior y lo simultáneo– acompañan a todos y cada de uno de los géneros (se sobreentiende, supremos o propiamente dichos) no es enteramente satisfactoria. Como hemos podido ver, la oposición acompaña, según Cayetano, a todos los predicamentos, porque entre ellos se da una distinción fundamentada en una oposición. Esto es cosa bien clara cuando se trata de la distinción entre la substancia finita (la única que puede —y necesita— tener accidentes) y cualquier accidente de ella. En este caso se da una oposición entre correlativos en virtud de la dependencia real que a todo accidente afecta respecto de la substancia en la que inhiere y que se comporta como su causa *in qua* y *ex qua*[563]. ¿Mas qué oposición se da, a su vez, entre los accidentes? No se ve que la haya, por ejemplo, entre la cualidad y la ubicación, o entre la acción y la cantidad, o entre la relación y el *situs,* etc., desde luego distintos entre sí, pero no entre sí excluyentes por esencia[564]. Y, en cambio, son ciertamente atinadas las breves observaciones de Cayetano acerca de lo anterior y lo simultáneo: unos predicamentos son anteriores y otros son posteriores, y todos son simultáneos cronológicamente, mientras que cada género se comporta como anterior a las especies, y por su parte las diferencias divisivas del género son entre sí opuestas y naturalmente simultáneas.

Según Domingo de Soto, «los postpredicamentos son cinco, a saber, oposición, anterior, simultáneo, movimiento y tener. Los tres primeros son condiciones generales de todos los predicamentos, pues también entre ellos tienen oposición, por ser diversos de una manera primordial, y además [tienen] orden de naturaleza, dado que la substancia es naturalmente anterior a la cantidad, y ésta es anterior a las demás (…), pero todos son temporalmente simultáneos. Y, además, en cada uno hay oposición privativa entre las diferencias divisivas del género, como corpóreo e incorpóreo en la substancia, y continuo y discreto en la cantidad. Mas en el tercer predicamento hay oposición relativa, y en el cuarto oposición contraria; y en cada caso el género es anterior a la especie, y son temporalmente simultáneos»[565].

Entre estas declaraciones de Domingo de Soto y las de Cayetano no se advierte ninguna discrepancia que merezca calificarse de esencial, o que pueda tenerse por fundamental, en el modo de concebir los antepredicamentos y en el número de los predicamentos a los cuales convienen. Sin embargo, no debe quedar desatendida la distinta manera en que Domingo de Soto expone la razón por virtud de la cual el antepredicamento «oposición» conviene a todos los predicamentos, a saber: la primordial diversidad que a cada uno de ellos ha de atribuírsele respecto de todos los otros. En la terminología de la Escuela se usa en ocasiones la expresión *primo diversa* para significar los objetos —o, respectivamente, los conceptos— que no coinciden en nada (según a veces se dice) o que no convienen en nada unívoco (según se dice otras veces). La segunda de estas dos formas de decir es la única rigurosa y propiamente aceptable, ya que en ella se tiene en cuenta la imposibilidad de que haya objetos entre sí tan distintos —o realidades, o ideas, tan diversas— que no puedan tener nada en común. La tesis de

la analogía del ente, compatible tanto con la esencial validez del testimonio de nuestros sentidos cuanto con las exigencias propias del entendimiento humano, es también perfectamente conciliable con una diversidad sobreañadida a un denominador común unívoco, aunque toda diversidad presuponga ese tipo de común denominador. Los conceptos análogos lo excluyen de su dimensión comprehensiva, pero no excluyen que haya conceptos unívocos. Ahora bien, ¿es verdad que son opuestos entre sí todos los seres y conceptos primordialmente diversos?

Accidente y substancia son, sin duda, *primo diversa* y, como ya se dijo con ocasión del texto de Cayetano, se oponen entre sí con oposición relativa; pero, como también se advirtió entonces, no se ve qué oposición haya, por ejemplo, entre los accidentes cualidad y relación, o entre acción y cantidad, o entre relación y *situs,* etc., pues aunque en cada una de estas parejas sus extremos evidentemente son distintos, no es evidente que por esencia se excluyan[566]. El caso es muy diferente del que se da, *v.gr.,* en la diversidad de índoles tales como las de «árbol» y «virtud», las cuales no pueden darse en un mismo sujeto y, sin embargo, no son mutuamente opuestas, sino solo distintas (o, mejor, no se excluyen mutuamente *per se,* sino solo *per accidens),* justo en razón de la imposibilidad de que algo uno y lo mismo sea árbol y sea virtud.

En cambio, hay que estar de acuerdo con Domingo de Soto cuando este mantiene que en el tercer predicamento (en el orden seguido por el filósofo segoviano, la relación) se da una oposición relativa, y en el cuarto (la cualidad) se da una oposición de contrariedad. Porque es justamente en la cualidad donde se da una oposición de contrarios, mientras que en la relación se da una oposición de correlativos. Acerca de la cualidad dice Aristóteles que el tener contrario se da en ella *(Categ.* 8, 10 b 12), y de la relación niega que en ella se dé el tener contrario *(Categ.* 7, 6 b 15), si bien esto último debe entenderse como el no tenerlo *per se,* ya que *per accidens* (en razón de su fundamento, no de la esencia misma de ella) cabe que lo posea.

Para Juan de Sto. Tomás, «la oposición, lo anterior y lo simultáneo, acompañan a todos los géneros. Pero el movimiento o la mutación acompaña *per se* a cuatro géneros: la substancia, que se transmuta en la generación; la cantidad, que cambia en el aumento; la cualidad, que se modifica en la alteración; y la ubicación, que se muda por el movimiento local. Mas *per accidens* todos los demás cambian hacia la mutación de estos [o sea, de los cuatro antes mencionados]. Por último, todos los géneros que sean accidentes tienen algo, *i.e.,* propiedades y predicados accidentales, o bien son tenidos por la substancia que los recibe, y así el tener conviene a todos los géneros, ya de una manera activa, ya de un modo pasivo»[567].

La discrepancia de Juan de Sto. Tomás respecto de Cayetano y de Domingo de Soto es, en esta cuestión, importante y bien perceptible. Para Juan de Sto. Tomás los antepredicamentos que acompañan a todos los predicamentos no son tres, sino cuatro, porque les añade el «tener». El recurso empleado con la finalidad de hacer este incremento es artificioso y, en resolución, inadmisible. El ser-tenido (la forma pasiva del tener) no es un tener auténtico, ni más ni menos que como el ser-producido (la forma pasiva del producir) no es un producir auténtico o verdadero.

Muy influido por Juan de Sto. Tomás, sostiene J. Gredt que «la oposición, lo anterior, lo simultáneo y el tener (…) atañen a todos los predicamentos, aunque no han de tomarse formalmente por las mismas relaciones [entre ellos], puesto que así pertenecerían al predicamento de la relación, sino que hay que tomarlos por el fundamento de las relaciones, o por los predicamentos mismos en tanto que fundamentan la relación entre ellos»[568]. —Justo es reconocer que Gredt hace una pertinente y muy aguda advertencia al explicar que la oposición, lo anterior, lo simultáneo y el tener no son las relaciones que con ellos vienen a expresarse, sino los predicamentos en tanto que fundamentos de esas relaciones. Lo cual equivale a decir que los antepredicamentos se distinguen solo conceptualmente de los predicamentos a los cuales afectan, encontrándose así en una situación lógica análoga a la que respecto del ente en cuanto ente se hallan todas las propiedades del orden trascendental. (Tal vez convenga observar, aunque solo sea incidentalmente, que así como al enumerar los postpredicamentos se llama en castellano a uno de ellos lo anterior y a otro lo posterior, los demás no deberían ser llamados oposición, movimiento y tener, sino, respectivamente, opuesto, mutable y poseedor, dado que con estos nombres no se designan en castellano ciertas clases de relaciones, sino sujetos de ellas, tal como anterior y simultáneo designan los sujetos de la anterioridad y de la simultaneidad, no las relaciones mismas que la anterioridad y la simultaneidad son formalmente).

* * *

Una vez excluido, por las razones ya expuestas, que la idea del «tener» o, más exactamente, la de «lo que tiene» sea la noción de una propiedad común a todas las categorías, y dado que también está en el mismo caso el concepto del movimiento —o, mejor, el de lo mutable—, únicamente quedan como postpredicamentos irrestrictos los que Cayetano y Domingo de Soto admiten: lo opuesto, lo anterior y lo simultáneo. (En la terminología del propio Aristóteles se habla de ἀντιθήσις, πρότερον y ἅμα, tres términos de los cuales únicamente el segundo puede ser traducido literalmente para así utilizarlo en la exposición de la doctrina de los postpredicamentos, mientras que el primero y el tercero, traducidos de modo literal, significan, respectivamente, «oposición» y «a la vez», de tal modo, por tanto, que ninguno de ellos puede servir para designar el fundamento de una relación, ya que ambos significan relaciones).

Acerca del sentido de lo opuesto, y sobre sus formas o modalidades, ya se hicieron en el Capítulo VIII, § 1, las consideraciones necesarias, ante todo desde un punto de vista general y, después, en su aplicación al concepto de ente y a los de las propiedades calificadas de trascendentales. El hecho mismo de esta aplicación la presupone justamente como posible, sin impedir la que se refiere a las nociones meramente categoriales. De esta suerte, la noción de lo opuesto no pertenece, como en exclusiva, a la lógica propia de los conceptos trascendentales, ni tampoco a la peculiar de los categoriales o predicamentales, sino a la lógica que es válida para ambas clases de conceptos, es decir, a la lógica general, que también se refiere a conceptos no pertinentes

a ninguna de esas dos clases, como *v.gr.,* el de Dios frente al de todas las realidades que por Él son creadas o que lo pueden ser.

En suma: la noción de lo opuesto no es necesariamente postpredicamental; no lo es por esencia, aunque tampoco es por esencia imposible su aplicación a los postpredicamentos. Mas tampoco son necesariamente postpredicamentales las nociones de lo anterior y de lo simultáneo, ya que son aplicables, en algunos de sus sentidos, al orden trascendental. Por ejemplo: el concepto del ente es lógicamente anterior respecto de cualquiera de las propiedades trascendentales; y la idea de lo simultáneo (sin implicar causalidad) es aplicable al ente respecto de todas las propiedades que en cuanto tal le convienen y a todas esas mismas propiedades en relación las unas con las otras.

Por no haber sido aquí estudiadas en calidad de postpredicamentos, es decir, en su peculiar aplicación al orden categorial, las ideas de lo anterior y de lo simultáneo deben ahora ser objeto de las correspondientes puntualizaciones (sin olvidarnos de que también pertenecen a la lógica general).

El concepto de lo anterior está íntimamente relacionado con la noción de lo primero y con la idea de principio, según conviene también a lo posterior en cuanto tal. Así lo entiende Aristóteles al afirmar que «anteriores y posteriores se dicen algunas cosas por cuanto en cada género hay algo que es primero y principio»[569]. La glosa aquinatense dice que «la significación de lo anterior depende de la significación de lo que es principio. En efecto, dentro de cada género es principio lo que en él es primero»[570]. En suma: lo anterior —como también lo posterior— supone algo que es principio, y ello es válido en cada género y no solo en alguno, por lo cual es patente su carácter de postpredicamento irrestricto.

La clasificación de los sentidos de lo anterior es llevada a cabo por Aristóteles, inmediatamente después del texto de *Met.,* 1018 b 9-10, de una manera sumamente prolija y que no tiene especial relevancia para la cuestión de los postpredicamentos. Muy distinta es la situación en el escrito sobre las *Categorías*. En esta ocasión, Aristóteles distingue inicialmente cuatro modos de lo anterior, según que la prioridad sea, respectivamente, de tiempo, de deducción del ser, de orden y de dignidad. «De cuatro modos se dice que una cosa es anterior a otra. En primer lugar, y propiamente, según el tiempo, en tanto una se dice más antigua o vieja que otra (…). En segundo lugar, por cuanto una no es convertible con la otra según la deducción del ser, tal como uno es anterior a dos, pues existiendo dos es necesario que haya uno, mientras que existiendo uno no es necesario que haya dos (…). En tercer lugar, algo se dice anterior según cierto orden, de la manera en que también se dice en las ciencias y en los discursos, porque en las disciplinas apodícticas se dan asimismo, según orden, lo anterior y lo posterior, pues los elementos son, en lo que atañe al orden, anteriores a las demostraciones gráficas y los sonidos simples… preceden a las sílabas, (…) y en el caso de los discursos la introducción antecede, en el orden, a la narración. (…) Además de lo dicho, se ve que lo mejor y lo más estimable es anterior por naturaleza (…) Tal vez este es el más extraño de los modos [de la anterioridad]»[571].

A estas cuatro modalidades de lo «anterior» añade, sin embargo, Aristóteles otra en

atención a la prioridad causal que uno de los extremos de una recíproca deducción del ser tenga sobre el otro extremo. «De las cosas convertibles según la deducción del ser, la que de alguna forma es causa de la otra es justamente llamada anterior por naturaleza a ella (…) Si existe un hombre, es verdadera la proposición por la que decimos un hombre existe, y a la inversa (…) Pero la proposición verdadera no es en modo alguno la causa de la cosa a la cual se refiere, antes bien, se ve que en cierto modo esa cosa es la causa de que sea verdadera la proposición»[572].

¿Puede lícitamente mantenerse que en cada una de todas estas modalidades tiene la noción de lo anterior el carácter de un postpredicamento irrestricto? Antes de responder analíticamente a esta pregunta es necesario hacer una aclaración: Para que la idea de lo anterior tenga el valor de una propiedad común a todos los predicamentos basta que una de sus cinco modalidades posea efectivamente ese valor. Todas ellas coinciden entre sí, mas no unívocamente, sino de un modo analógico.

a) Lo anterior en el sentido cronológico no se da en cada uno de los predicamentos. No hay ninguna razón apodícticamente válida para que las substancias corpóreas sean más antiguas que las posibles substancias incorpóreas finitas, ni tampoco para que éstas sean más antiguas que aquéllas[573]. Igualmente se debe reconocer que no hay ninguna razón apodícticamente exigitiva de que todo mineral sea más antiguo que todo ser viviente (y así, *v.gr.,* el petróleo es posterior, no anterior, a los animales y las plantas de cuya materia orgánica procede). Y no todo vegetal es anterior a todo animal; ni todo animal irracional es más antiguo que todo hombre. Con lo cual queda probado que en su modalidad cronológica lo anterior no debe contarse entre los postpredicamentos irrestrictos.

b) La cuestión de si en cada uno de los predicamentos se da lo anterior según la deducción del ser tiene una respuesta afirmativa en virtud de que todo género de entes reales finitos es inferible de cualquiera de sus especies, y no a la inversa. De las especies del género «substancia» se deduce necesariamente este género, y otro tanto se ha de afirmar respecto de las especies de los otros géneros que tienen el carácter de accidentes, ya que la implicación del género en sus especies es ajena a las diferencias entre unos accidentes y otros y a las que se dan entre ellos y la substancia.

c) Lo anterior según un cierto orden —tal como el vigente en los saberes demostrativos y en los discursos— no se da en todos los predicamentos. Así lo hace ver la imposibilidad de considerar las diferentes posturas de un mismo cuerpo en un mismo lugar —cada distinto *situs* con idéntico *ubi*— como anteriores, o como posteriores las unas a las otras. (Por lo demás, los ejemplos que Aristóteles presenta se refieren a ordenaciones que solamente convienen a ciertos productos, ya científicos, ya retóricos, de la actividad de la mente, o bien a ordenaciones de signos convencionales de esos mismos productos).

d) Lo naturalmente anterior por ser mejor, más digno de estimación, se da en algunos predicamentos, mas no en todos. Así, la substancia que es hombre es más estimable, mejor, que la que es animal irracional; y, en el caso del género constituido por la cualidad la potencia eficaz o propiamente dicha es más estimable que la imperfecta o débil. —

Pero no se ve, en cambio, de qué forma pueda un *quando* ser, en sí mismo, más estimable que otro, con independencia de que resulte preferible para algo que no entra en la propia esencia de ninguno de ellos.

e) Tampoco en todos los predicamentos se da lo anterior en el sentido en que la causa antecede al efecto correspondiente. *V.gr.,* mientras que una substancia puede ser causa de otra, no cabe que una relación sea causa, propiamente hablando, de otra relación, ni que un *quando,* o un *ubi,* sea causa de otro.

Así, pues, la única modalidad según la cual lo anterior puede darse en cada uno de los predicamentos es la de lo anterior en la inferencia o deducción del ser: la de todo género en tanto que presupuesto por cada una de sus especies (a lo que puede añadirse, analógicamente, la de las especies respecto de sus propios individuos).

* * *

Aristóteles consigna fundamentalmente dos modalidades de lo simultáneo, a saber, lo simultáneo en el tiempo y lo simultáneo por naturaleza, pero en lo segundo distingue, a su vez, lo simultáneo por reciprocidad de dos extremos, ninguno de los cuales es efecto del otro, y lo simultáneo por recíproca oposición resultante de dividir un mismo género. «Con máxima propiedad se dicen simplemente simultáneas las cosas generadas al mismo tiempo, pues ninguna es anterior ni es posterior (…). En cambio, se dicen simultáneas por naturaleza las cosas recíprocamente implicativas de su ser y ninguna de las cuales es causa de la otra (…). De las cosas recíprocamente opuestas y que provienen de la división del mismo género se dice también que son opuestas por naturaleza (…) Así que, según se ha dicho, son simultáneas por naturaleza las cosas recíprocas en la deducción del ser, no siendo ninguna la causa de la otra, y también las que se oponen entre sí, resultando de la división del mismo género. Y son simplemente simultáneas aquellas cuya génesis acontece en el mismo tiempo»[574].

Lo cronológicamente simultáneo es posible en todos los predicamentos concernientes a realidades corpóreas, no en los que se refieren a las incorpóreas, ya que en éstas no caben la cantidad predicamental, ni tampoco el *ubi* ni el *situs,* ni nada condicionado o determinado por ellos. —En cambio, lo simultáneo por naturaleza sin ningún nexo causal entre los extremos no es posible en todos los predicamentos porque en relación a los accidentes la substancia es como una cierta causa *in qua* y *ex qua.* —En cambio, lo simultáneo por naturaleza y que conviene a los miembros de la división de un mismo género puede darse en todas las realidades predicamentales, ya que la división sucesiva de un género en sus especies no es posible. Lo cual no quiere decir que lo de que de este modo es simultáneo por naturaleza lo sea también de una manera cronológica. (La división de un género en sus especies no es un conjunto de acontecimientos reales simultáneos, ni tampoco sucesivos, sino un puro hecho lógico, esencialmente ajeno a las determinaciones temporales de la identidad y la diversidad).

Las modalidades del cambio —afirma Aristóteles— son seis: generación, corrupción, aumento, disminución, alteración y cambio de lugar. «Es patente que los cambios son entre sí distintos (…). Pero (…) se plantea la dificultad (…) de si no ha de ser necesario que lo alterado se altere según algunos de los demás cambios. Mas ello no es verdad (…) La alteración habrá de ser distinta de las demás mutaciones, pues si fuese la misma sería preciso que lo alterado aumente o disminuya o se cambie por alguna consecuencia de las otras mociones, y ello no es necesario»[575].

La dificultad, señalada y resuelta por Aristóteles, a propósito de la alteración se debe a que la palabra ἀλλοίωσις se usa a veces (incluso en el lenguaje filosófico) para designar todo cambio o mutación (tal como la voz «alteración» en el idioma castellano). Para significar con ella uno de los seis modos aristotélicos de la κινήσις hay que referirla en exclusiva al accidente denominado *cualidad.* De esta suerte es la cualidad lo mudado o cambiado en la alteración *sensu stricto.*

Según la enseñanza más compartida en la Escuela, la índole de lo afectable por el cambio la tienen *per se,* es decir, de una manera directa, únicamente la substancia, la cantidad, la cualidad y la ubicación. A la substancia afectan la generación y la corrupción; a la cantidad, el aumento y la disminución; a la cualidad, la alteración; y a la ubicación, el cambio local. *Per accidens* o, equivalentemente, de una manera indirecta, la índole de lo afectable por el cambio la tienen todos los predicamentos. Así, aunque ninguna relación es mutable directamente, *per se,* cabe, sin embargo, que la relación mantenida por dos extremos iguales deje de ser la misma si uno de ellos cambia en algún sentido o incluso si en ese mismo sentido cambian los dos. Por ejemplo, si A y B son cantidades iguales, su relación pasa a ser de desigualdad si una de las dos cantidades cambia o hasta si las dos cambian en la misma medida, ya que en el último caso la relación, aunque sigue siendo de igualdad, no será numéricamente la misma que antes estaba dándose.

De otra parte, la diferencia entre el cambio sucesivo y el instantáneo justifica una importante aclaración. Lo que puede ser término de un cambio sucesivo no se da en todos los predicamentos para los que Aristóteles, sin prestar atención a esa diferencia, admite la posibilidad de la κινήσις[576]. La substancia no es algo que de una manera sucesiva llegue a ser o a dejar de ser. Generación y corrupción son cambios instantáneos porque el ser de la substancia y su no ser se oponen entre sí con oposición contradictoria y, consiguientemente, sin nada intercalado o medianero por lo que el ser de la substancia hubiera de pasar antes de llegar a su no-ser, o a la inversa.

Bien distinto es el caso si los extremos del cambio se oponen entre sí con oposición de contrariedad. «La situación difiere —observa P. Hoenen— si los extremos de la mutación se oponen como *contrarios,* ya en sentido estrictísimo, cuando los términos distan máximamente dentro del mismo género, ya en sentido no estrictísimo, aunque propio, cuando entre los términos distantes hay *medios del mismo género* y en infinito. (…) En tal caso se da la *mutación sucesiva* o movimiento estrictamente dicho, la κινήσις, que se realiza en el tiempo; tal mutación se encuentra en el predicamento de la cantidad

(llamándose aumento y disminución, αὔξησις y φθίσις), en el predicamento de la cualidad (con el nombre de alteración (ἀλλοίωσις), en el predicamento «ubi» (denominándose movimiento local o traslación, φόρα)»[577].

Mas tanto si acontece de una manera instantánea como si ocurre de un modo sucesivo, el cambio implica un sujeto: algo en lo cual se da. La inclusión aristotélica de lo cambiante en el repertorio de los postpredicamentos se encuentra así en las antípodas de la absolutización del devenir, *i.e.,* de toda manera de entenderlo como algo que estuviese libre, absuelto, de toda entidad dotada de una cierta fijeza o permanencia (en cada ocasión, la determinada realidad que se comporta como el sujeto del respectivo devenir, lo afectado por este y en lo cual este es real). —En la generación y en la corrupción ese soporte es la πρὸτη ὕλη de la substancia corpórea. Y en los otros tipos de cambio lo que permanece no lo es solo la substancia, sino también los respectivos accidentes, los cuales, como es bien obvio, no pueden comportarse, respecto del devenir que les afecta, como si fuesen substancias en las que este se da. (La cantidad que aumenta, o la que disminuye, sigue siendo una cantidad; y en todo cambio de color es *un* determinado color lo que se pierde, no *el* color; y el cuerpo que es trasladado no se queda sin ocupar ningún lugar: estar en otro no es lo mismo que no estar en ninguno)[578].

* * *

Del *tener* habla Aristóteles, al final de su escrito sobre las *Categorías*, en los siguientes términos: «El tener se dice de numerosas maneras; o como tener un hábito y disposición o cualquier otra cualidad, pues decimos que tenemos saber o virtud, o como tener cantidad, lo cual ocurre en lo que tiene tamaño, como la estatura que alguien tiene (ya que se dice que se tienen tres codos o cuatro); o como tener lo que está envolviendo al cuerpo, así un vestido o una túnica; o como tener lo que está en un miembro, así el anillo en un dedo; o como se tiene una parte, *v.gr* una mano o un pie; o como tener lo que está en un recipiente (…), o como tener una posesión, ya que decimos que tenemos una casa o un campo, o que el varón tiene una mujer, o que la mujer tiene un hombre. Pero se ve que este modo de hablar del tener es el más impropio, ya que no significa otra cosa que cohabitar (…) Tal vez puedan hallarse otros modos de tener, pero los enumerados son los más usuales»[579].

En algunas de estas observaciones se comporta Aristóteles, al menos en apariencia, más como un lexicógrafo que como un lógico; lo cual viene a corroborarse en lo que se lee al final del texto. Y también en otra ocasión acontece algo similar. «El tener se dice de muchas maneras. Según una de ellas el tener es el llevar según la naturaleza, o según el deseo, aquello mismo que lo efectúa; de ahí que se diga que el ardor de la fiebre lleva al hombre, o los tiranos conducen a las ciudades, y que el vestido es llevado por quien lo tiene puesto. Según otro modo, el tener se dice a la manera en que lo susceptible tiene lo que está en él; así el bronce tiene la forma de la estatua, y el cuerpo la enfermedad. O como lo circundante tiene las cosas contenidas (…), decimos que la vasija tiene el líquido, la ciudad tiene hombres y la nave marineros, y el todo las partes. También se

dice que algo tiene aquello a lo que le impide moverse u obrar conforme a su propio impulso, como las columnas tienen los pesos puestos sobre ellas. Y también se dice que lo que mantiene unidas a varias cosas las tiene unidas. Y asimismo el estar en algo se dice, consecuencialmente, ser tenido por aquello en lo que está»[580].

Si nos dejásemos llevar de la misma preocupación lógico-lexicográfica (permítase llamarla así, bien que con más énfasis en lo segundo) que se percibe en esta enumeración aristotélica de las diversas modalidades del tener, podríamos vernos en la necesidad de atribuir el tener a todo ente, dado que es ente todo lo que tiene ser *(habens esse),* y de esta forma el tener quedaría sustraido del plano lógico de los postpredicamentos y elevado a la altura de los conceptos trascendentales, siendo así, cuando menos, una cuasi-propiedad del ente en tanto que ente. —De hecho, sin embargo, ninguna de las modalidades señaladas por Aristóteles en el uso del vocablo «tener» es aplicable a todos los entes ni siquiera a todos los que se encuadran en los predicamentos o categorías. O sea: son diversas modalidades de un cierto postpredicamento restringido.

§ 4. Valoración final

Los postpredicamentos, tanto los calificables de irrestrictos (por supuesto, solo dentro del orden o plano categorial), como los restringidos, no tienen significación metafísica; pero en la lógica de los conceptos metafísicos deben ser tomados en cuenta precisamente para dejar bien claro que no lo son y evitar de este modo las tergiversaciones posibles si no se hacen las necesarias advertencias. He aquí las razones de que no sean conceptos metafísicos:

1ª. Aunque presuponen o implican los conceptos metafísicos trascendentales —tal como ocurre con todos los demás conceptos— no tienen un valor lógico trascendental, porque valen únicamente en el ámbito de los predicamentos (ya solo en una parte de este ámbito, ya en su totalidad).

2ª. Es verdad que no son conceptos categoriales (ni subordinantes ni subordinados) ya que no representan géneros del ente real finito, ni nada que bajo ellos se contenga en calidad de especie o bien de individuo de ella. Mas tampoco son extracategoriales, ya que no se dan fuera de los predicamentos. Por consiguiente, el hecho de comportarse como propiedades comunes a todos los predicamentos, o solo a algunos, permite considerarlos como *intercategoriales,* no en el sentido de que ocupen espacios intermedios entre los predicamentos (tales espacios no existen), sino en el sentido de tener una validez no limitada a un predicamento y solo a uno.

3ª. Por valer exclusivamente en el ámbito propio de las realidades finitas, no representan perfecciones puras, entera o propiamente positivas, y en consecuencia no pueden ser conceptos metafísicos en estricta y propia acepción.

Todo esto debe entenderse en el supuesto de que los conceptos postpredicamentales sean tomados —tal cual ocurre en la lógica de la Escuela— únicamente como propiedades comunes a los predicamentos (a todos, o solo a varios, pero nunca a

entidades no predicamentales). Ahora bien, cabe asimismo tomarlos, al menos a algunos de ellos, como aplicables a objetos no adscritos al orden categorial o, dicho de otra manera, no vinculados al ámbito de los predicamentos. Ya en el § 2 del presente Capítulo se consignaron varios ejemplos de esta aplicabilidad extracategorial, concretamente en los casos del concepto de lo opuesto, de lo anterior y de lo simultáneo (cuando este no implica ningún nexo causal entre sus polos o extremos). Lo dicho entonces puede bastarnos ahora.

---

[553] Lo negativo es necesariamente inconcebible sin el concepto de lo positivo a lo cual se opone precisamente con oposición contradictoria. —Exigir que también lo inverso sea verdad es un puro y simple logicismo, no un imperativo de la lógica que tiene su fundamento en la verdad de los seres a los que el entendimiento humano se dirige de una manera natural y primordial. Cosa distinta es que la intelección de lo positivo quede corroborada y, digámoslo así, subrayada o acentuada, con la simultánea intelección de lo que contradictoriamente se le opone.

[554] La parte más general del comienzo del citado Libro Cuarto merece la transcripción completa: «Expeditis omnibus praedicamentis, cur praeter propositum operis in hanc oppositorum disputationem sit ingressus, a multis ante quaesitum est, sed Andronicus hanc esse adjectionem Aristotelis non putat, simulque illud arbitratur, idcirco ab eo fortasse hanc adjectionem de oppositis, et de his quae simul sunt, et de priore, et de motu, et de aequivocatione, habendi non esse factam, quod hunc libellum ante Topica scripserit, quodque haec ad illud opus non necessaria esse putaverit, sicut ipsae Categoriae prosunt ad sensum Topicorum, non ignorans scilicet quod sufficienter in Topicis, quantum ad argumenta pertinebat, et de his omnibus quae adiecta sunt, et de praedicamentis fuisse propositum. Sed haec Andronicus. Porphyrius vero hanc adjectionem vacare et carere ratione non putat. Cuius hanc prodidit causam. Ut enim multa sunt quae quod communibus animi conceptionibus sese suggererent, in huius libri principiis ab Aristotele praedicta sunt, ut de aequivocis, et univocis et denominativis, et de his omnibus, quacumque usque ad substantiae disputationem ad ipsorum praedicamentorum utilitatem cognitionemque praedicta sunt, ita quaedam fuisse quae essent quidem in communibus sensibus, egerent tamen subtilioris divisionis modo, haec diligenter supposita sunt, ut quid essent proprie teneretur, ne falsis opinionibus traductus non firmus animus luderetur. Docet autem hoc, inquit, etiam ipse ordo congruus rationique conveniens titulorum, hanc adjectionem fuisse per utilem atque necessariam», cf. *Patr. Lat.,* t. LXIV, col. 263 B-C.

[555] «Der Terminus ‘P.’ tritt im Laufe der Entwicklung der mittelalterlichen Logik bzw. Ontologie in einer zweifachen Bedeutung auf, gleichwohl besitzt er einen einheitlichen Sinn: er kennzeichnet jeweils Begriffe, die in einen engen sachclichen Zusammenhang mit den aristotelischen Kategorien, stehen und daher unmittelbar nach diesem abgehandelt werden. —Während er von ABÄLARD zunächst als bibliographische wie systematische Bezeichnung des den ersten Hauptteil seiner ‘Dialectica’, den ‘Liber partium’, beschliessenden Abschnitts verwendet wird, der —auf das Buch über Kategorien (Praedicamenta) folgend— Nomen und Verbum als bezeichnungsweisen der Dinge und als grundlegende Satzbestandteile erörtet, beziehet ALBERTUS MAGNUS diesen Ausdruck als Sachtitel auf die Kategorienschrift des Aristoteles selbst. In dieser zweiten Bedeutung, die auf die sich bereits bei JOHANNES PHILOPONUS findende Gliederung dieser Schrift in drei Teile: τὰ πρὸ τῶν κατηγοριῶν (‘die [Kapitel] vor den Kategorien‘) — αἱ κατηγορίαι — τὰ μετὰ τὰς κατηγορίας (‘die Kapitel nach den Kategorien‘) zurückgeht, bezeichnet der Ausdruck 'Postpraedicamenta' den auf die Kategorienlehre folgenden, die Kapitel 10-15 umfassenden dritten Teil, der eine Sammlung relativ selbständiger Abhandlungen mit Bedeutungsanalysen verschiedener, in der zeitgenössischen Diskussion aktueller Terme darstellt. ‘P.’ benennt so kollektiv wie distributiv die fünf Termini: *Gegensatz* (…), *Früher* (…), *Zugleich* (…), *Bewegung* (…) und *Haben* (…). Die durch diese Bezeichnung in sachlichsystematisches Hinsicht als Bestimmungen verstanden sind, ‘quae diversa rerum genera consequunturë. —In dieser zweiten Bedeutung umschreibt der Ausdruck 'P.' in der scholastischen Philosophie noch heute den Definitionsrahmen dieser Begriffe als auf die Kategorien logisch volgender (…). Die sich wie allgemeine Eigenschaften entweder auf alle Kategorien (…) oder auf mehreren (…) Beziehen», cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* hg. von Ioachim Ritter und Karlfried Gründer, Schwabe & Co. AG. Verlag, Basel, 1989, Band 7, p. 1.145.

[556] «Hic est tertius tractatus huius operis tradens notitiam postpraedicamentorum, id est eorum quae consequuntur diversa praedicamenta (…) Sicut namque ante doctrinam praedicamentorum tradidit eorum notitiam, quae velut principia et fundamenta iacenda erant, et postmodum singula genera cum suis proprietatibus numeravit, sic modo ea quae ad omnia vel multa genera consequuntur, docere consequenter vult», cf. Tomás de Vío, Cardinalis Caietanus: *Scripta Philosophica. Commentaria in Praedicamenta Aristotelis*, Romae, Apud Institutum «Angelicum», 1939, p. 193.

[557] «In hoc decimo capite incipit tertia pars principalis huius libri, quae est postpraedicamentorum. Enim vero quemadmodum antepraedicamenta sunt praeambula illa, ad notitiam praedicamentorum praevia, ita postpraedicamentum est proprietas et conditio quae ad omnibus, aut quibusdam praedicamentis competit. Et ideo dicitur postpraedicamentum, quia consequitur naturam praedicamenti», *In Porphyrii Isagogen (...) Aristotelis Categorias libremque de Demonstratione,* Ex Offic. Dominici Guerraei & J. Bapt. fratrum, Venetiis, 1957, p. 244.

[558] «In tertia parte, quasi in clausula tertius libri agit de Postpraedicamentis, de quibus modis, qui ad omnia vel ad plura genera consequuntur et velut quaedam passiones generales sunt, sicut antepraedicamenta sunt quaedam praerequisita et preambula ad fundanda praedicamenta seu coordinationem eorum», *Op. cit.,* p. 474.

[559] «Postpraedicamenta dicuntur modi aut proprietates, quae consequuntur plura praedicamenta, et in nullo determinate propter sui perfectionem continentur», cf. Collegii Sancti Thomae Complutensis, *In Universam Aristotelis Metaphysicam Quaestiones*, secunda editio, Ex officina D. Mariae Garcia Briones, Compluti, 1677, p. 587.

[560] «(…) habere, secundum quod dicitur respectu cuiuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postpraedicamenta *habere* ponit, quae scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt opposita, et prius, et posterius, et alia huiusmodi», cf. *Sum. Theol.,* I-II, q. 49, a. 1.

[561] Acerca de la distinción entre los conceptos categoriales subordinantes y los categoriales subordinados, vid. Capítulo II, § 3 *circa finem.*

[562] «Sunt autem haec quinque scilicet: oppositio, prius, simultas, motus et habere. Quorum primum, secundum et tertium omnia et singula genera comitantur, quoniam inter omnia genera est oppositio, cum sit distinctio, quae super oppositionem fundatur, et unum est prius et aliud posterius, et omnia sunt simul tempore; in singulis quoque generibus manifeste haec patent. Differentiae si quidem e converso dividentes genus quodlibet simul natura et oppositae sunt, genera vero priora speciebus sunt. Motus autem per se quidem quattuor respicit genera, scilicet substantiam, quantitatem, qualitatem et ubi; per accidens autem ad omnia se extendit. Habere autem substantiam respectu certorum generum comitatur», *Op. cit.,* pp. 193-194.

[563] Vale decir: como sujeto de inhesión y de educción.

[564] Sobre oposición y mera diversidad, cf. el § 1 del Capítulo VIII.

[565] «Atqui postpraedicamenta sunt numero quinque, puta, oppositio, primo, simul, motus, et habere. Quorum tria priora generales sunt conditiones omnium praedicamentorum: nam et inter se omnia oppositionem habent, cum sint primo diversas, et item ordinem naturae: est n. substantia prior quantitate, et quantitas prior aliis (…), sed omnia sunt simul tempore. Et praeter ea in singulis est oppositio privativa inter differentias divisivas generis: ut corporeum et incorporeum, in substantia: continuum et discretum, in quantitate. Atqui in tertio praedicamento est oppositio relativa, et in quarto, oppositio contraria; et in singulis, genus est prius natura quam species, et sunt simul tempore», *Op. cit.,* p. 245.

[566] Si se excluyesen por virtud de su esencia misma, no podrían coexistir en una misma sustancia como accidentes de ella.

[567] «… oppositis, prius et simul omnia genera consequuntur. Motus autem seu ad quatuor genera *per se* sequitur, scilicet substantiam, quae mutatur generatione, quantitatem, quae augmentatione, qualitatem, quae alteratione, ubi, quod motu locali. *Per accidens* autem ad istorum mutationem omnia alia genera moventur. Denique omnia genera, quae accidentia sunt, aut habent aliquid, id est proprietates et accidentalia praedicata, aut habentur a substantia, quae illa recipit, et sic habere ad omnia genera sequitur, vel active vel passive», *Op. cit.,* p. 474.

[568] «Oppositio, prius, simul, habere (…) ad omnia praedicamenta spectant. Non sunt tamen sumenda formaliter pro ipsis relationibus —ita enim ad praedicamentum relationis— sed pro fundamento relationum seu pro ipsis praedicamentis, prout ad invicem relationem fundant», *Op. cit.,* n. 204.

[569] «πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται ἔνια μέν, ὡς ὄντος τινὸς πρώτου καὶ ἀρχῆς ἐν ἑκάστῳ γένει», *Met.,* 1018 b 9-10. —La traducción de Guillermo de Moerbeke es estricta y rigurosamente literal: «Priora et posteriora dicuntur quaedam quidem tamquam existente aliquo primo et principio in singulo genere».

[570] «… significatio prioris dependet a significatione principii. Nam principium in unoque genere est id, quod est primum in genere», *In Met.,* n. 936.

[571] «Πρότερον ἕτερον ἑτέρου λέγεται τετραχῶς· πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατα κατὰ χρόνον, καθ' ὃ πρεσβύτερον ἕτερον ἑτέρου καὶ παλαιότερον λέγεται (…) — δεύτερον δὲ τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, οἷον τὸ ἓν τῶν δύο πρότερον· δυεῖν μὲν γὰρ ὄντων ἀκολουθεῖ εὐθὺς τὸ ἓν εἶναι, ἑνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον δύο εἶναι (…). τρίτον δὲ κατά τινα τάξιν πρότερον λέγεται, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶν καὶ τῶν λόγων· ἔν τε γὰρ ταῖς ἀποδεικτικαῖς ἐπιστήμαις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον τῇ τάξει, –τὰ γὰρ στοιχεῖα πρότερα τῶν διαγραμμάτων τῇ τάξει, καὶ ἐπὶ τῆς γραμματικῆς τὰ στοιχεῖα πρότερα τῶν συλλαβῶν,– ἐπί τε τῶν λόγων ὁμοίως, —τὸ γὰρ προοίμιον τῆς διηγήσεως πρότερον τῇ τάξει ἐστίν.– ἔτι παρὰ τὰ εἰρημένα τὸ βέλτιον καὶ τὸ τιμιώτερον πρότερον εἶναι τῇ φύσει δοκεῖ· (…)· ἔστι μὲν δὴ σχεδὸν ἀλλοτριώτατος τῶν τρόπων οὗτος», *Categ.,* 12.

[572] «τῶν γὰρ ἀντιστρεφόντων κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν τὸ αἴτιον ὁπωσοῦν θατέρῳ τοῦ εἶναι πρότερον εἰκότως φύσει λέγοιτ' ἄν. (…)· εἰ γὰρ ἔστιν ἄνθρωπος, ἀληθὴς ὁ λόγος ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος· καὶ ἀντιστρέφει (…)— ἔστι δὲ ὁ μὲν ἀληθὴς λόγος οὐδαμῶς αἴτιος τοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, τὸ μέντοι πρᾶγμα φαίνεταί πως αἴτιον τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον». Inmediatamente después del texto, antes transcrito, sobre los cuatro modos de lo πρότερον.

[573] Califico de posibles a las sustancias incorpóreas finitas llamadas ángeles, porque el saber ontológico admite la posibilidad de estas sustancias, sin que afirme, ni niegue, la efectividad de su existencia.

[574] «Ἅμα δὲ λέγεται ἁπλῶς μὲν καὶ κυριώτατα ὧν ἡ γένεσις ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ· οὐδέτερον γὰρ πρότερον οὐδὲ ὕστερόν ἐστιν· (…). φύσει δὲ ἅμα ὅσα ἀντιστρέφει μὲν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, μηδαμῶς δὲ αἴτιον θάτερον θατέρῳ τοῦ εἶναί ἐστιν (…). καὶ τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀντιδιῃρημένα ἀλλήλοις ἅμα τῇ φύσει λέγεται. (…) —ἅμα οὖν τῇ φύσει λέγεται ὅσα ἀντιστρέφει μὲν κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, μηδαμῶς δὲ αἴτιον τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ τοῦ εἶναί ἐστιν, καὶ τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀντιδιῃρημένα ἀλλήλοις· ἁπλῶς δὲ ἅμα, ὧν ἡ γένεσις ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ», *Categ.,* 13.

[575] «Κινήσεως δέ ἐστιν εἴδη ἕξ· γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον μεταβολή. αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κινήσεις φανερὸν ὅτι ἕτεραι ἀλλήλων εἰσίν (…)· ἐπὶ δὲ τῆς ἀλλοιώσεως ἔχει τινὰ ἀπορίαν, μήποτε ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἀλλοιούμενον κατά τινα τῶν λοιπῶν κινήσεων ἀλλοιοῦσθαι. τοῦτο δὲ οὐκ ἀληθές ἐστιν· (…) ἑτέρα ἂν εἴη παρὰ τὰς ἄλλας κινήσεις ἡ ἀλλοίωσις· εἰ γὰρ ἦν ἡ αὐτή, ἔδει τὸ ἀλλοιούμενον εὐθὺς καὶ αὔξεσθαι ἢ μειοῦσθαι ἤ τινα τῶν ἄλλων ἀκολουθεῖν κινήσεων· ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη», *Categ.,* 14.

[576] En el mencionado pasaje de *Categ.,* 14 usa Aristóteles el vocablo κινήσις en una acepción muy amplia, idéntica a la de la voz μεταβολή, con la cual se designa todo cambio. En su sentido más estricto y propio, la κινήσις es solamente el cambio sucesivo.

[577] «Aliter sese habet si termini mutationis *contraria* opponuntur, sive sensu strictissimo, qui verificatur in terminis qui in eodem genere *maxime* distant, sive non quidem strictissimo attamen proprio, qui verificatur si terminos distantes habentur *media eiusdem generis* et quidem in infinitum (…) In tali casu habetur *mutatio successiva* sive motus stricte dictus, κινήσις, qui fit in tempore; invenitur talis mutatio in praedicamento quantitatis (et vocatur augmentum et decrementum, αὔξησις et φθίσις), in praedicamento qualitatis (et vocatur alteratio, ἀλλοίωσις), in praedicamento 'ubi' (et vocatur motus localis vel latio, φόρα)», *Cosmologia,* ed. 4ª, aucta et emendata, Romae, Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae, 1949, pp. 205-206.

[578] Aun prescindiendo de la limitación de la substancia al ámbito de los fenómenos, la adscripción kantiana de la permanencia a la substancia —*KrV,* tr. Anal.; 2. B, 2, 3. Abs., 1. Analogie— es solamente una semiverdad. Porque, aunque la substancia permanece en todos los cambios fenoménicos, no es cierto que los accidentes se extingan al acontecer estos cambios: ninguno deja de ser sin que otro accidente de su mismo carácter predicamental continúe afectando a la misma substancia.

[579] «Τὸ ἔχειν κατὰ πλείονας τρόπους λέγεται· ἢ γὰρ ὡς ἕξιν καὶ διάθεσιν ἢ ἄλλην τινὰ ποιότητα, –λεγόμεθα γὰρ ἐπιστήμην ἔχειν καὶ ἀρετήν (…) —λέγεται γὰρ τρίπηχυ μέγεθος ἔχειν ἢ τετράπηχυ·— ἢ ὡς τὰ περὶ τὸ σῶμα, οἷον ἱμάτιον ἢ χιτῶνα· ἢ ὡς ἐν μορίῳ, οἷον ἐν χειρὶ δακτύλιον· ἢ ὡς μέρος, οἷον χεῖρα ἢ πόδα· ἢ ὡς ἐν ἀγγείῳ (…)·— ἢ ὡς κτῆμα· ἔχειν γὰρ οἰκίαν καὶ ἀγρὸν λεγόμεθα. λεγόμεθα δὲ

καὶ γυναῖκα ἔχειν καὶ ἡ γυνὴ ἄνδρα· ἔοικε δὲ ἀλλοτριώτατος ὁ νῦν ῥηθεὶς τρόπος τοῦ ἔχειν εἶναι· οὐδὲν γὰρ ἄλλο τῷ ἔχειν γυναῖκα σημαίνομεν ἢ ὅτι συνοικεῖ. ἴσως δ' ἂν καὶ ἄλλοι τινὲς φανείησαν τοῦ ἔχειν τρόποι, οἱ δὲ εἰωθότες λέγεσθαι σχεδὸν ἅπαντες κατηρίθμηνται», *Categ.,* 15.

[580] «τὸ ἔχειν λέγεται πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν, διὸ λέγεται πυρετός τε ἔχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ οἱ τύραννοι τὰς πόλεις καὶ τὴν ἐσθῆτα οἱ ἀμπεχόμενοι: ἕνα δ᾽ ἐν ᾧ ἄν τι ὑπάρχῃ ὡς δεκτικῷ, οἷον ὁ χαλκὸς ἔχει τὸ εἶδος τοῦ ἀνδριάντος καὶ τὴν νόσον τὸ σῶμα: ἕνα δὲ ὡς τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα (…) οἷον τὸ ἀγγεῖον ἔχειν τὸ ὑγρόν φαμεν καὶ τὴν πόλιν ἀνθρώπους καὶ τὴν ναῦν ναύτας (…) καὶ τὸ ὅλον ἔχειν τὰ μέρη. ἔτι τὸ κωλῦον κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν τι κινεῖσθαι ἢ πράττειν ἔχειν λέγεται τοῦτο αὐτό, οἷον καὶ οἱ κίονες τὰ ἐπικείμενα βάρη (…) τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὸ συνέχον λέγεται ἃ συνέχει ἔχειν», *Met.,* 1023 a 8-22.

SECCIÓN SEGUNDA. EL CONCEPTO DE DIOS Y DE SUS ATRIBUTOS

X. El concepto metafísico de Dios[581]

Los conceptos extracategoriales hasta aquí examinados desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos han sido, en primer lugar, los conceptos trascendentales y, en segundo lugar, los que se les oponen, los cuales son metafísicos de una manera indirecta o mediata: por su conceptual retro-ferencia a las ideas del orden trascendental, es decir, en virtud de que necesariamente nos remiten a las ideas de ese orden como sus opuestos y como lógicamente posteriores y dependientes de ellas.

Con todo, los conceptos trascendentales y los que se les oponen no son los únicos que pueden calificarse de extracategoriales. Ni tampoco son los trascendentales los únicos directa e inmediatamente metafísicos. Conceptos tales como los de Dios y los de sus atributos son también extracategoriales, poseyendo, a la vez, la índole de los conceptos que son metafísicos de una manera directa e inmediata. Su diferencia respecto de los trascendentales consiste fundamentalmente en que mientras que estos son universales irrestrictos, el concepto de Dios y los de sus atributos son absolutamente singulares. Su nivel lógico, el de su predicabilidad, es mínimo (solo el de lo abstracto contraido a lo ya absolutamente singular, pero presente en él por su contenido, tal cual lo es, *v.gr.,* el concepto del «hombre Alberto Einstein»), frente al máximo nivel lógico, la más alta predicabilidad, que es propia de las ideas trascendentales.

Y, por otro lado, aunque los conceptos trascendentales se refieren todos ellos a perfecciones puras —estricta y formalmente positivas—, no todas las perfecciones de esta índole son objeto exclusivamente de conceptos trascendentales. También son perfecciones puras el objeto de la idea misma de Dios y los de las nociones de los atributos, así como los de todos los conceptos de cuanto estricta y formalmente es positivo sin tener el carácter de lo trascendental, ni tampoco el de lo teológico (en el sentido de concerniente a Dios).

La idea de Dios y las de sus atributos han sido de hecho las primeras que en el desarrollo de esta investigación sobre la lógica de los conceptos metafísicos llegué a advertir en calidad de representativas de perfecciones puras. Tal es la razón —ocasional,

no sistemática— por la que ahora paso a estudiarlas, empezando por la de Dios, antes de establecer una cierta teoría general de las perfecciones puras y previamente, también, al análisis de las que no son ni trascendentales ni teológicas.

§ 1. EL SER EN SU ABSOLUTA PLENITUD

Desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos, la idea de Dios aparece ante todo como el concepto del ente que —dicho de una manera negativa en su nuda literalidad— no tiene ningún defecto o carencia de ser, y que —expresado en términos literalmente afirmativos— tiene el ser en su absoluta plenitud: con todas las perfecciones estricta y formalmente positivas (las perfecciones puras) elevadas al máximo.

No es ese el modo en que Dios llega a ser pensado al incluir su nombre en el lenguaje de la filosofía primera (ἡ πρῶτη φιλοσοφία) entendida por Aristóteles, aunque no con carácter exclusivo, como ciencia teológica (θεολογικὴ ἐπιστήμη), donde culmina y se cifra el ideal del saber (σοφία). La idea aristotélica de Dios es ante todo la de un cierto principio (ἀρχή) que se cuenta en el número de las causas. Así, cuando en su Metafísica se refiere por vez primera a Dios, Aristóteles lo describe como una de las causas y como un cierto principio[582].

El cariz evidentemente positivo de este concepto de Dios no se pone de manifiesto en la noción de «principio» si la tomamos con independencia de la noción de «causa». No todo principio es causa, si bien es cierto que toda causa es principio. Cuando Aristóteles considera la privación (στέρησις) como un cierto principio[583] no la está pensando como causa, ni la puede pensar así, puesto que toda causa es una cierta entidad, mientras que la privación es carencia de algo dotado de un cierto valor de ente[584].

Hay también otros lugares aristotélicos donde la idea de principio se muestra explícitamente en su versión positiva. Entre esos lugares el que sigue puede ser tomado como uno de los más significativos por la pluralidad de los matices y por su gran claridad: «Del ente separado e inmutable trata otra ciencia distinta de ambas [se refiere a la matemática y la física] y en él estará lo divino (…) y será el principio primero y más poderoso»[585].

Lo que aquí llama Aristóteles «ente separado» no es otro que el exterior a toda clase de materia, el que de ella está realmente separado, es decir, el ente absolutamente inmaterial, no en virtud de una consideración abstractiva (como en los casos de la física y de la matemática), sino según su intrínseco y propio modo de ser. También, al atribuir aquí Aristóteles a Dios la índole de lo inmutable (ἀκίνητον), le reconoce otra perfección pura, del mismo linaje por tanto, que la concerniente a Dios como el principio primero y máximamente poderoso. (El carácter de máxima potencia activa no incluye en sí ninguna imperfección o defecto, tal cual ocurre con la inmutabilidad, ya que justamente es lo mutable lo que en cuanto tal está afectado por la carencia del término *ad quem* de la mutación).

Otras perfecciones puras atribuidas por Aristóteles a Dios son la simplicidad[586], el carácter de «acto, que a su vez es vida óptima y eterna»[587] y, en suma, la mayor parte de las que en la enseñanza de la Escuela son pensadas como exclusivamente pertinentes a Dios. Y las que de un modo literal no quedan señaladas por el propio Aristóteles están implícitas en las que él menciona expresamente.

Una función especialmente relevante para la explicación de la estructura onto-teológica del saber metafísico es la que atañe a la perfección estricta y formalmente positiva en que la causa (eficiente y final) consiste según el modo de su atribución a Dios. La expresión «onto-teología» ha sido empleada por Heidegger para designar la unidad y la dualidad de la pregunta, esencialmente filosófica, por el ente en cuanto tal (ὀν) y por el ente en total (identificado con lo divino, θεῖον). «Teología significa aquí (…) preguntar por el ente en total. Esta pregunta por el ser en total, la pregunta teológica, no puede ser preguntada sin la pregunta por el ente en cuanto tal, por lo que es el ser en general. Esta es la pregunta por el ὄν ᾗ ὄν, 'la ontología'. El preguntar de la filosofía es siempre y en sí ambas cosas, onto-lógico y teo-lógico, en sentido enteramente amplio. La filosofía es *ontoteología.* Cuanto más originariamente es ambas cosas a una, tanto más propiamente es filosofía»[588].

A primera vista, estas explicaciones de Heidegger son fundamentalmente aristotélicas. La unidad —en su dualidad— de la ontología y la ciencia teológica en el sentido del Estagirita parece aquí enfáticamente corroborada por Heidegger y sin duda responde a una actitud diametralmente opuesta a la mantenida por quienes hablan de la dualidad, sin unidad, de la metafísica de Aristóteles. Con la fórmula «el ser en total» *(Sein im Ganzem)* se mantiene la conexión con la idea del ser en general o en cuanto tal, a la vez que se está apuntando al ser al que arriba he llamado el ser en su absoluta plenitud o, lo que es lo mismo, en su totalidad no extensiva, sino intensiva.

Pero la onto-teología aristotélica no es una doble y entrelazada pregunta. No es ningún preguntar, ni una connatural disposición —predisposición— a hacer ciertas preguntas últimas o radicales. Se trata, por el contrario, de una ciencia: la que se ocupa, ante todo, del ente en cuanto tal y de las propiedades que le convienen de suyo, y que en definitiva remite a Dios en calidad de causa de todos los demás entes. En su momento teológico la filosofía primera es la etiología de la entidad en tanto que ésta depende, cuando es limitada, de lo único que no puede ser efecto en modo alguno. Y a ese ente, que por no ser limitado no puede en modo alguno ser efecto, le conviene en grado máximo (= ilimitado) el carácter de perfección pura o estricta y formalmente positiva según un modo que únicamente en Él se da: el del ser en su absoluta plenitud[589].

* * *

Con toda su relevancia para la conexión de los dos momentos, el ontológico y el teológico, de la filosofía primera o metafísica, la noción de causa de todos los entes limitados no es más que el concepto de una, y solo una, de las perfecciones puras que en grado máximo y de un modo exclusivo pertenecen al ser en su absoluta plenitud o

intensiva totalidad. En este sentido ha de afirmarse, por tanto, que el concepto de Dios es la noción del *conjunto* de todas las perfecciones de ese tipo. Por supuesto, ello se refiere al concepto humano de Dios, no al que Dios tiene —o, mejor, es— de sí mismo. No podemos pensar el ser en su plenitud o integridad intensiva sin entenderlo como el conjunto o agregado de todas las perfecciones que no implican ninguna imperfección y elevada cada una de estas perfecciones a su máximo grado.

La noción de ese cúmulo de perfecciones es posible sin necesidad de conocer de una manera explícita cada uno de los elementos que la integran, análogamente a como también es posible la noción del conjunto que abarca todos los entes sin que de un modo explícito esté siendo pensado cada uno de ellos, aunque aún es mayor la semejanza con la idea del elenco de todas las propiedades trascendentales en cuanto dadas en cada uno de los entes. Tal semejanza no deja, sin embargo, de mantener una irreductible diferencia entre la noción del conjunto de esas propiedades que afectan a cada ente y el concepto del repertorio de todas las perfecciones puras que elevadas al grado máximo convienen a Dios en cuanto ser en absoluta plenitud o intensiva totalidad. La diferencia estriba en que el repertorio de las perfecciones divinas se da en un único ente, mientras que, en cambio, el elenco de las propiedades trascendentales se da en todos los entes sin ninguna excepción, por tanto también en Dios, pero no solo en Él.

La totalidad de las propiedades trascendentales no puede no darse en Dios, puesto que todas estas propiedades son perfecciones puras que convienen a todo ente. Pero en Dios se dan según el *contenido* de ellas, no según su *forma* por cuanto ésta consiste en la trascendentalidad, es decir, en la universalidad sin restricción. Podría decirse que lo que en Dios pierden en extensión las propiedades puras calificadas de trascendentales lo ganan incomparablemente en intensidad, por darse en Él elevadas hasta el máximo grado, el que no admite restricción alguna en la positividad misma del ser. Y esa elevación al grado máximo no conviene tan solo a las propiedades trascendentales, que por su contenido se atribuyen a Dios, ya que conviene a todas las perfecciones que en Él se dan no por la sola pureza misma de ellas, sino por darse en el ser cabalmente incondicionado o absoluto.

* * *

Para ser no es menester ser limitado, ni tampoco no serlo. El ser en su absoluta plenitud, el no afectado por ninguna modalidad de restricción intensiva, ha de incluir entre sus perfecciones la de poder hacer que existan entes finitos y, por tanto, que realmente se dé el ser limitado según las diversas formas que a tales entes conciernen en tanto que son distintos entre sí. —Mas no caben, en cambio, formas realmente distintas de ser irrestrictamente. Tales formas son imposibles porque el ser absolutamente irrestricto, el que no es poseible por ningún sujeto realmente distinto de él, habría de hallarse, para poder tenerlas, en la contradictoria situación de ser él mismo y no serlo. Ser-plenamente-irrestricto es ser-enteramente-irrecepto, sin sujeto que lo pueda limitar y que, por tanto, lo tenga según diversas modalidades reales de limitación.

En la misma tesis se desemboca si se tiene presente que al ser en absoluta plenitud le es atribuible la unidad como una de las propiedades trascendentales que por su contenido, no por su forma lógica, le convienen, y que esta propiedad es una perfección pura que en él ha de darse en grado máximo, o sea, con unidad de simplicidad, ya que lo simple es el más alto grado de lo indistinto o lo indiviso en sí. Por consiguiente, el conjunto de las perfecciones puras, elevadas al máximo, que al ser en absoluta plenitud convienen no puede constar de perfecciones realmente diferentes entre sí, ya que éstas le harían tener, en tanto que realmente diferentes, una necesaria unidad de composición, inferior, por esencia, a la unidad de simplicidad.

Hay así un aparente choque entre la exigencia, por una parte, de que el ser en absoluta plenitud sea concebido justamente como el cúmulo de todas las perfecciones puras elevadas al grado máximo y la imposibilidad, por otra parte, de que la unidad que le conviene sea de mera composición. —Con cabal nitidez ha señalado este aparente choque el eminente pensador tomista R. Garrigou-Lagrange: «La multiplicidad de las perfecciones absolutas atribuidas a Dios no solo de una manera virtual, en tanto que las puede producir, sino de una manera formal, en tanto las posee, parece destruir la simplicidad divina o, inversamente, parece destruida por ella»[590].

En referencia a las perfecciones absolutas considera Garrigou-Lagrange que es un misterio la identidad de esas diversas perfecciones. «(…) La aplicación rigurosa y necesaria de las nociones y de los primeros principios de la razón nos conduce a admitir la existencia de una causa primera absolutamente simple y que posee formalmente las diversas perfecciones absolutas (…) que ha comunicado a los seres creados. Por tanto, no puede haber auténtica antinomia, sino solamente misterio, en la conciliación y la identificación, en Dios, de estas diversas perfecciones»[591]. Y todavía de una manera más explícita: «Si en su fondo la realidad no es contradictoria, la aplicación necesaria de las nociones y de los principios primeros no puede conducir a verdaderas antinomias. Pero *debe* llevarnos necesariamente a oscuridades o misterios. Así es como la razón debe llegar necesariamente a reconocer la existencia del misterio filosófico de la composibilidad y la identificación de los diversos atributos divinos. La razón está forzada a llegar a deducir la *existencia* de esta identificación, cuya *esencia* (o modo) permanece misteriosa, oculta, y naturalmente es cognoscible solo de una manera negativa y relativa, por oposición a lo que vemos en las criaturas. Para conocer positivamente y sin oscuridad ese modo de identificación sería preciso (…) ver la esencia divina tal cual es en sí. Para tener la evidencia *intrínseca* de la conciliación íntima de los atributos divinos habría que verlos identificados en la esencia misma que concebimos como principio de ellos»[592].

Si no he entendido mal, el autor de estas consideraciones habla en ellas de dos misterios concernientes a los atributos de Dios: en primer lugar, el misterio filosófico de la componibilidad y la identificación de los atributos divinos («mystère philosophique de la compossibilité et de l'identification des diverses attributs divins») y, en segundo lugar, la identificación de esos atributos como algo cuya esencia o modalidad (se refiere a la de la identificación) permanece misteriosa y oculta («cette identification dont l'*essence* (ou le

mode) reste mystérieuse, cachée»). Pues bien, de estos dos misterios el segundo debe ser reconocido como tal, ya que *no* conocemos la esencia de Dios como *en sí misma* es, lo cual hace imposible que entendamos el modo según el cual los diversos atributos divinos se identifican en ella.

Pero no veo por qué la componibilidad[593] de los atributos divinos y la identidad o identificación de estos hayan de ser afirmadas como un misterio en lo concerniente a la unitaria validez de los dos. No hay ningún choque entre ellos si la composibilidad —que ciertamente implica diversidad— es conceptual solamente, mientras que la identidad o identificación es, en cambio, real. —De esta forma, sin recurrir a ningún enigma o arcano, el siguiente texto aquinatense explica el asunto por la imposibilidad de que el entendimiento del hombre capte de una manera exhaustiva con un único concepto la omnímoda perfección del ser de Dios: «Como quiera que Dios según una única y misma realidad, es perfecto en todos los modos, nuestro entendimiento no puede aprehender íntegramente, con un solo concepto, su perfección (…) y así es preciso que tenga diversas concepciones de Él, las cuales son diversas intelecciones, y que imponga diversos nombres para significar esas intelecciones. De ahí que tales nombres no sean sinónimos en tanto que significan intelecciones diversas (…) Así es patente, por tanto, que la pluralidad de los nombres resulta de que Dios excede a nuestro entendimiento. Esta excedencia se debe, por parte del mismo Dios, a la plenitud de su perfección, y se debe también a nuestro entendimiento, que se comporta deficientemente en la aprehensión de aquélla. Es evidente, así, que la pluralidad de esas intelecciones no viene solo de nuestro entendimiento, sino que también se debe al mismo Dios, por cuanto su perfección supera toda concepción del entendimiento que tenemos. Y así a la pluralidad de esas intelecciones responde algo en la realidad que Dios es: no, ciertamente, una pluralidad real, sino la plena perfección de la cual proviene que todas esas concepciones se le ajusten»[594].

A este texto puede tal vez achacársele el ser excesivamente reiterativo, pero no el resultar filosóficamente misterioso. —Es enteramente comprensible, sin sombra ni oscuridad de ningún género, que la omnímoda (infinita) perfección de Dios no sea íntegramente aprehendida por ninguno de los conceptos del limitado entendimiento del hombre. Lo que desborda la capacidad de nuestro limitado entendimiento es la infinita perfección divina, no el reconocer que ésta le excede. Tal reconocimiento es una exigencia lógica intelectivamente transparente. Sin duda alguna, supone una cierta idea humana de la infinita perfección de Dios, mas no una idea cabalmente aprehensiva de esa misma absoluta perfección, y la imposibilidad de que lo sea es captada sin ninguna opacidad por la facultad humana de entender.

En oposición a la seudológica del principio de inmanencia[595], la lógica del realismo metafísico le hace posible al hombre disponer de la idea de una omnímoda perfección real que sobrepasa nuestra capacidad intelectiva. Sobrepasar, trascender, esta humana capacidad no es impedir todo concepto humano de esa omnímoda perfección, sino excluirle al hombre la posibilidad de captarla íntegramente, y la tesis de esta exclusión no solo no es contradictoria en modo alguno, sino que tampoco es opaca u oscura para el

entendimiento humano. Y otro tanto debe decirse de la tesis de la diversidad conceptual y la identidad real de los atributos divinos. Que una y la misma realidad sea captada por el entendimiento humano con conceptos distintos entre sí es cosa que ya acontece en el plano de las ideas trascendentales e incluso en el de las ideas categoriales, o dicho *in communi:* en todos los casos de conceptos equivalentes.

En el § 5 del Capítulo IV (vid. Tomo I) se explicó el sentido de la distinción de razón con fundamento imperfecto *in re* o, lo que es lo mismo, la distinción virtual menor, que respecto del ente en cuanto tal conviene a las propiedades trascendentales, así como también a éstas entre sí comparadas. Justamente esa misma distinción es la que conviene a los atributos divinos entre sí comparados. —No acontece otro tanto en todos los conceptos equivalentes, porque los que se inscriben en el orden categorial mantienen ciertas diferencias no meramente lógicas, sino ontológicas, reales, entre las comprehensiones de los modos de cada pareja de nociones entre sí convertibles[596].

§ 2. El constitutivo formal de la esencia de Dios: la aseidad

La necesidad de que las perfecciones divinas sean realmente idénticas no lleva consigo la imposibilidad de que, en la forma humana de pensarlas, una de ellas venga a hacerse presente, de un modo conceptual, como la raíz o el fundamento de las otras, a la vez que como el determinante primordial de la peculiaridad del ser de Dios frente al de todas las demás realidades. —La pregunta por cuál sea esa perfección radicalmente constitutiva y discriminativa del ser propio de Dios es posible precisamente en virtud de la necesidad de que las perfecciones divinas sean transobjetualmente idénticas y conceptualmente diferentes. Ahora bien, además de posible, ¿es necesario plantear esa cuestión y, en concreto, para qué sería necesario el plantearla? La respuesta a esta nueva pregunta es: para abrirle el camino al desarrollo de un conocimiento científico —ordenado y demostrativo— del conjunto de las perfecciones divinas, en tanto que éstas son conceptualmente diferentes y en la medida en que al *logos* humano le es posible alcanzar ese conocimiento.

No cabe desplegar enteramente una ciencia humana del conjunto integrado por las perfecciones divinas mientras este conjunto aparezca tan solo como una mera agregación o colección, no como un auténtico sistema que en cuanto tal resulta evidenciado de un modo demostrativo. Mas la demostración que ello requiere no sería viable si entre las perfecciones exclusivamente pertinentes a Dios no hubiera una de la cual, en definitiva, todas las otras se deriven según el modo humano de pensar. Esa perfección absolutamente originaria, indispensable para que la demostración de la sistemática unidad de las perfecciones divinas no quede siempre aplazada en un utópico *regressus in infinitum,* es lo que suele llamarse el *constitutivo formal* de la Divinidad o, también, la *esencia metafísica* de Dios, por analogía con lo que en las otras realidades se designa con la expresión «constitutivo formal» y con la voz «esencia metafísica»[597].

El alcance de la pregunta por la perfección fundamental entre todas las exclusivamente

pertinentes a Dios no supone que nuestro *logos*, en el cual y por el cual esa pregunta acontece, se halle dotado de la capacidad de conocer lo que Dios es «en sí mismo» (en su propia intimidad o cabal y absoluto «para sí», *i.e.,* con independencia de lo que solo desde otras realidades, incluida la peculiar del entendimiento humano, conocemos de Él), pero esto no excluye que entre las perfecciones humanamente cognoscibles haya una que, según nuestro modo de saber y entender, se comporte como la raíz o el fundamento de las otras. Muy claramente lo dice R. Garrigou-Lagrange: «Aunque no es posible conocer naturalmente lo que constituye la Deidad tal cual es en sí misma, entre las perfecciones absolutas naturalmente cognoscibles que de un modo formal y eminente se contienen en ella ¿no hay una que, según nuestro modo imperfecto de conocer, sea el principio básico de la distinción de Dios y del mundo, y la fuente de todos los atributos divinos? Si es así, esa perfección merecería el nombre de constitutivo formal de la esencia divina, desde el punto de vista lógico de nuestro conocimiento imperfecto»[598].

* * *

Pienso que en general no se advierte con entera suficiencia, al menos de un modo explícito, la necesidad de recurrir al concepto de la demostración para poder entender el de lo designado con el término «constitutivo formal» (tanto en el caso de Dios como en todos los demás casos). Al exponer en qué consiste este constitutivo se dice de él que en cada cosa es el primordial distintivo de ella y también que es en cada una la raíz o la fuente de las demás propiedades. Todo ello se entiende bien cuando no se comparten los prejuicios de la mentalidad nominalista, la menos adecuada para una lógica de los conceptos metafísicos, y esta lógica exige que ese carácter radical o fontal del constitutivo en cuestión quede pensado como el pertinente a la determinación cuya validez no es demostrable por la de ninguna otra determinación (se sobreentiende, de la misma realidad en cada caso) y mediante la cual queda demostrada la validez de las otras. Mientras no se efectúe este doble recurso —negativo por una parte y positivo por otra— al concepto de la demostración, la idea del constitutivo formal se mantiene en el plano metafórico de las nociones de raíz y de fuente, o se interpreta en el sentido de la causa, mas entonces se ha de dejar inequívocamente señalado que esa causa es meramente explicativa y que en relación a ella las determinaciones explicadas no son efectos reales, efectivamente producidos, sino solamente deducidas, esto es, inferidas lógicamente, con lo cual ya se está haciendo intervenir *de iure* y *de facto* el concepto de la demostración.

Una de las pocas excepciones (bien explícitas) al olvido del concepto de la demostración cuando se trata de fijar el constitutivo formal la encontramos en algunas de las observaciones que acerca de la esencia metafísica hace Pierre Descoqs: «Esencia metafísica: aquello por lo que la cosa se constituye en tanto que la mente la concibe (…) como el primer constitutivo adecuado de la cosa (…), lo que no puede demostrarse a partir de otro constitutivo ontológico previo (…) como el primer principio (…) de las demás perfecciones de la cosa y por el cual, en calidad de medio ontológicamente

anterior las otras notas de la misma cosa pueden ser demostradas»[599].

* * *

La necesidad del concepto de la demostración para definir cabalmente el alcance del constitutivo formal es cosa que ha de llevarnos a entender que este constitutivo desempeña el oficio lógico del sujeto según dos modalidades:

a) como sujeto de una de las premisas que intervienen en toda prueba de una perfección conceptualmente distinta de ese mismo constitutivo;

b) como sujeto de atribución, no de inhesión, de todo enunciado en que se afirma una perfección distinta del constitutivo formal, el cual, por tanto, no deberá considerarse como un auténtico atributo en el sentido más estricto y propio, sino como el sujeto de todos los atributos fundamentados en él.

Tanto lo dicho en a) como lo expuesto en b) se refiere y aplica al constitutivo formal pensado *in communi,* no de un modo exclusivo al que es propio de Dios. Para aplicarlo al constitutivo formal divino según lo que es propio de este se ha de tomar en consideración, de una manera explícita, que el doble oficio lógico del sujeto (el de comportarse como tal en una de las premisas demostrativas de toda perfección divina que no sea el mismo constitutivo formal, y la de ser sujeto de atribución de todas las propiedades basadas en ese constitutivo) lo cumple una perfección absoluta elevada al máximo grado y que es lo que, según el modo humano de concebir, hace que la intensiva plenitud del ser se diferencie de cualquier realidad que no posea esa incondicionada plenitud. Ahora bien, ello solo es posible en el ser propio de un ente que no esté condicionado en forma alguna o, dicho de otra manera, en el ser sin ninguna restricción intensiva, lo cual exige que solo sea en sí y por sí: irrecepto y no producido, ya que tanto su receptor como su productor harían de él un ser esencialmente condicionado, necesariamente relativo, no absoluto y, por tanto, incapaz de perfecciones puras elevadas al grado máximo. —El ser en irrestricta plenitud intensiva, el necesario para la realidad de esas máximas perfecciones, es justamente el ser en sí y por sí, cuyo poseedor no puede diferir de él realmente, sino tan solo de un modo conceptual.

Al poseedor del ser en sí y por sí se le llama —en el lenguaje de la Escuela y por quienes en ésta lo conciben como aquello en lo que se encuentra el constitutivo formal de la realidad divina— el *ens a se,* siendo así la *aseidad* el primordial fundamento de todos los atributos exclusivamente vinculables a Dios. —Pero el alcance de la fórmula *a se* puede quedar oscuro a consecuencia del uso de la expresión *per se,* con la cual a veces se designa lo que determina a la substancia en cuanto tal (también, por tanto, a la que se inscribe en el plano de las realidades categoriales). Para poner remedio a este inconveniente pueden ser útiles las siguientes aclaraciones llevadas a cabo por J. Gredt: «El ser por sí es la independencia en el ejercicio del acto de ser. Hay tres grados del ser por sí. El ínfimo es el que compete a cualquier substancia, también a la incompleta en razón de la substancialidad: independencia, en el ejercicio del acto de ser, respecto de un sujeto de inhesión. El segundo grado es la independencia en el ejercicio del ser, respecto

de otra parte [*com-parte*] substancial, independencia que compete a la substancia que en razón de la substancialidad es completa. El tercer grado es la independencia respecto de toda causa influyente, y según este grado supremo del ser por sí es Dios la única substancia»[600].

En este punto el tratamiento que del *per se* hace J. Gredt supera al que en el *Curso Filosófico* hace Juan de Sto. Tomás, quien solamente habla del *per se* dentro del plano de las entidades categoriales: «El ser 'por sí' puede oponerse al ente por accidente; o al que inhiere en otro y que es accidente; o al que en otro existe como en el todo la parte; o al que existe en otro no de un modo incomunicable ni con última terminación, como la humanidad está íntegra en el supuesto»[601].

* * *

En el autorizado y muy justamente célebre *Diccionario de Teología Católica*, de A. Vacant, el término «aseidad» queda declarado por la voz griega αὐτουσία y la latina *ens a se,* significativas del modo de existir por sí mismo, sin la intervención de ninguna causa[602]. Con el sentido de la substancia en sí, el término αὐτο-ουσία se presenta en Plotino (*Enn.* 6, 8), pero no enlazado a la idea del constitutivo formal de Dios, según está siendo aquí considerado. En el mismo artículo del mencionado *Diccionario* se afirma que «la noción de aseidad implica, ante todo, en su contenido lógico, ausencia de causa productiva, independencia originaria, perfecta índole de lo absoluto. Bajo esta forma negativa (…) se presenta de frente, *in recto,* a nuestro espíritu. La eliminación de todo concurso, en el hecho mismo de existir, es su cara principal (…) y por tanto el primer sentido de la palabra 'aseidad'. El de existir por sí, en virtud de una necesidad inherente a su naturaleza, aparece en segundo lugar únicamente»[603].

No cabe en Dios ningún modo de negatividad; pero el concepto de Dios, considerado desde el punto de vista lógico —por tanto, no el mismo Dios, sino el *logos* humano de Él — presenta una inicial faceta negativa[604]. En lo que no tiene razón el autor del artículo al que me estoy refiriendo —C. Toussant— es en decir, hablando de la «aseidad», que esta palabra es usada en las escuelas a partir de san Anselmo, *Monol.,* Cap. 6[605]. Bien es cierto que en ese lugar aparece la fórmula *a se,* pero solo para significar que la suprema naturaleza no pudo ser hecha por sí ni por algo distinto[606].

En el pensamiento aquinatense la idea significada con la palabra «aseidad» no está dicha con esta misma palabra, sino con las expresiones «el mismo ser subsistente por sí» y «el mismo ser subsistente»[607] y *el ser por sí mismo*[608]. Lo que con tales expresiones se excluye es lo excluido por lo significado con la voz «aseitas», y lo que con el significado de esta voz queda puesto es lo que esas mismas expresiones significan.

Del doble oficio asignado al constitutivo formal de Dios —el ser aquello de lo que lógicamente se derivan o emanan todas las restantes perfecciones divinas, y el ser lo que primordialmente distingue la peculiaridad del ser de Dios frente al ser de las otras realidades— el primero está ya presente en el citado texto de *Sum. Theol.,* I, q. 4, a. 3 («cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse»). Y

el otro oficio lógico aparece bien visible, sobre todo, en dos de las tres razones que en la misma obra se alegan para justificar la tesis de que el nombre «el que es» debe considerarse como el más propio de Dios. Primera razón: «Dado que el ser de Dios es su misma esencia, y esto no conviene a ningún otro ser, es patente que, entre todos los otros nombres, este designa a Dios de la manera más propia»[609]. Segunda razón: «Cuanto menos determinados y más comunes y absolutos son algunos nombres, tanto más propiamente los decimos de Dios. De ahí que también el Damasceno afirme que el más principal de todos los nombres que de Dios se dicen es el que es, porque, abarcándolo entero en sí mismo, tiene el mismo ser como un cierto piélago infinito, e indeterminado, de substancia»[610].

La máxima indeterminación, propia de lo significado por el nombre «el que es», se encuentra justamente en las antípodas del «puro ser» según Hegel lo entiende. Lo que Hegel llama el puro ser, el ser sin ulterior determinación *(Seyn, reines Seyn, ohne alle weitere Bestimmung),* es la total indeterminación y vacuidad, tal como ya se expuso y se sometió a crítica en el § 2 del Capítulo V. Por el contrario, los conceptos más indeterminados a los que se hace referencia en *Sum. Theol.,* I, q. 13, a. 11 son los intensivamente menos restringidos o limitados, es decir, los que tienen por objeto la mayor riqueza ontológica; y entre ellos, y cabalmente como el más irrestricto en la dimensión intensiva, el expresado por el nombre «el que es», no puede, por consiguiente, quedar identificado con la idea de la total o pura vacuidad, sino con la noción de la densidad máxima, absoluta, de tal manera que no cabe añadirle nada, pues todo cuanto en la mera apariencia verbal se comportase al modo de un sumando, que como tal la aumentara, sería verdaderamente un sustraendo, *i.e.,* algo que la haría decaer de su incondicionada plenitud intensiva.

* * *

No aparece en Duns Scoto la palabra *aseitas,* pero en él se encuentra, en cambio, la expresión *a se* en su calidad de contradistinta de *ab alio:* «Aquello a cuya índole repugna el ser *ab alio,* puede ser *a se,* si es que puede ser; a la índole de lo eficiente absolutamente primero repugna el poder ser *ab alio* (…) y puede ser; (…) lo eficiente absolutamente primero puede ser *a se*»[611]. Sin embargo, lo que en Duns Scoto corresponde a la idea del constitutivo formal de Dios no lo es la noción de lo *a se,* sino la noción de lo infinito. El texto que a continuación presento contiene la argumentación del Doctor Sutil:

«(…) El concepto perfectísimo que de Dios concebimos es el concepto del ente infinito: porque es el más simple, el más propio y el más perfecto que concebimos de Dios. —(…) no concebimos ningún otro concepto de Dios que no sea común a Dios y a la criatura, como verdadero, bueno, etc. —Es el concepto más propio que de Dios concebimos, porque lo infinito se comporta, respecto de lo demás que se da en Dios, como atributo formal distinto de ello, porque no dice una perfección distinta (…) Pues la sabiduría divina no incluye formalmente la bondad divina, pero lo formalmente infinito se

incluye en cualquier atributo como grado de perfección, tal como el grado de blancura en la blancura. (…) El concepto más perfecto que de Dios concebimos es el que virtualmente contiene todos los otros que de Dios se dicen; pues así como el ente contiene virtualmente los otros conceptos (…), así el ente infinito contiene los demás infinitos. (…) Además, este concepto que lo es del ente infinito está más distante de las criaturas que cualquiera que de Dios concebimos, y es el último concepto que se demuestra a partir de las criaturas con demostración 'quia' y el primero que se demuestra 'propter quid', entre todos los que concebimos de Dios»[612].

Esta argumentación es rebatible, a pesar de su evidente sutileza en cada una de las tres partes de que consta. La primera de ellas —la que sostiene que el concepto del ente infinito es el más simple de todos los que de Dios concebimos— se apoya en que los demás conceptos que nos hacemos de Dios son comunes a Él y a la criatura, tal como se advierte en las nociones de lo verdadero, lo bueno, etc. Los ejemplos así ofrecidos son correctos en tanto que verdaderamente se refieren, en cada uno de los casos, a algo que es común a Dios y a las criaturas, por lo cual el concepto de Dios ha de incluir necesariamente un añadido —digámoslo así, un numerador diferencial— a ese común denominador lógico, resultando de esta manera un concepto no simple (como tampoco son simples los que atañen a los entes creados). —Pero no es verdad que no tengamos otro concepto de Dios que no sea común a los entes creados y a Él. La idea del *ens a se* no es común a Dios y a las criaturas, por la muy clara razón de que no es una idea cuyo contenido pueda predicarse de los entes creados.

Para probar la tesis de que el concepto de lo infinito es el que más propiamente conviene a Dios el razonamiento de Scoto aduce, según hemos visto, la inclusión de lo infinito —como grado— en todos los atributos que convienen a Dios, lo cual es válido para todo lo que de Dios podemos concebir si se exceptúa el concepto del *ens a se* o de la aseidad. Este concepto no presupone la idea de lo infinito como grado más alto de lo que él representa. La aseidad no admite graduación[613]. No son posibles varias aseidades, de tal suerte que entre ellas hubiera una, llamémosle infinita, opuesta, en cuanto infinita, a todas las limitadas. Aseidad es irrecepción e independencia total. Y Dios es infinito porque es *a se,* y no a la inversa, ya que para poder ser infinito es menester ser irrecepto y completamente independiente.

Ni es tampoco la idea del ente infinito el más perfecto de todos los conceptos que de Dios podemos tener, pues incluso admitiendo que virtualmente contuviera todos los predicados infinitos que no son la aseidad, también ha de admitirse que no contiene virtualmente a ésta, sino que de ella se deriva con la necesidad lógica evidenciable por la imposibilidad de que lo no irrestricto ni completamente independiente sea infinito. La aseidad es el *quid* de la demostración *propter quid* de la infinitud divina.

* * *

En este asunto el pensamiento de Suárez es coincidente con el de santo Tomás, en quien de un modo explícito se apoya, haciendo uso a veces de algunas voces

exteriormente distintas de los términos aquinatenses «*ipsum esse per se subsistens», «ipsum esse subsistens»* y «*esse per se ipsum»,* pero que de hecho son tomadas como sinónimos de ellas. Tratando de la cuestión de si la esencia de Dios consiste en el ser —sin más— o qué es Dios propiamente, empieza Suárez por hacer constar que «en ocasiones, los cultivadores de la Teología Sagrada se nos muestran poniendo la esencia de Dios en el ser mismo, juzgando así que nada ha de añadirse, por modo de afirmación, para explicar, concebir y describir a nuestro modo qué es Dios, sino que únicamente se ha de añadir la negación que se hace explícita cuando decimos que no es por otro *[ab alio],* sino por sí *[a se]* o, lo que es igual, que es por esencia; y ello puede extraerse del Div. Thomas I p., q. 13, a. 11, donde dice que el ser mismo se atribuye a Dios más propiamente que cualquier otro predicado»[614].

Acerca de esta enseñanza, calificada por él de verdadera y antiquísima, lleva Suárez a cabo algunas aclaraciones fundamentalmente orientadas a distinguir con toda nitidez el ser abstractamente concebido y el que es propio de Dios, dado que ambos se pueden llamar, sin más, el ser. «Esta enseñanza es verdadera y muy antigua, pero hace falta adaptarla mejor a nuestro entendimiento. Porque el *ser* mismo o, lo que es igual, *lo que es* o el *ente,* lo concebimos, de una cierta manera, como algo abstraído de todos los entes, los cuales, concebidos de esa manera, tienen un ser común a ellos, al menos analógicamente. Por eso no podemos decir que en ese solo ser, en tanto que así concebido y puesto en la naturaleza de las cosas con esa abstracción, consista la entera esencia divina, ni que a ésta le concierna esa única perfección (…) Es necesario, por tanto, otro modo de concebir a Dios como el ser por esencia: a saber, que es cierto ser propio y singular, el cual, por su propia y particular naturaleza, no solo tiene, como quien dice, la formalidad de ser, sino también el ejercicio y la actualidad de ser (…) Concebido de este modo, rectamente se dice que en el ser de Dios consiste la esencia divina (…) de tal manera que en su simplicísima índole incluya toda perfección de ser (…) y en consecuencia, absolutamente toda perfección. Pues toda perfección es, digámoslo así, alguna parte del ser, la cual es necesario que esté contenida en el ser por esencia, como acertadamente dijo el Div. Thomas prim. par., quaestio. 4, a. 2 y en otros lugares»[615].

* * *

Fuera del pensamiento escolástico, la idea del *ens a se,* o de la *aseidad,* aparecen, aunque descritas y formuladas con otros términos, especialmente en Descartes y en Spinoza con ocasión del concepto de la *substancia.* Para Descartes, «la substancia es la cosa que existe de tal manera que no tiene necesidad de ninguna otra cosa para existir»[616]. Así entendida, la substancia es el *ens a se,* o, lo que es lo mismo, Dios. —Para evitar el panteísmo logicista que lógicamente se sigue de esta definición de la substancia, hace Descartes una enmienda según la cual la índole de substancia es atribuible también, aunque tan solo relativamente, a las cosas cuya existencia requiere únicamente el concurso divino. De esta forma se evita el panteísmo, mas no se advierte que —según hice constar en un libro que dediqué a la terminología filosófica— «el

concurso de Dios no excluye la eficacia de otros entes en la producción de una substancia, como tampoco, si ésta es un cuerpo, en su conservación. Y Dios puede querer valerse, tanto para lo uno como para lo otro, de unas causas segundas»[617]. Con todo, la enmienda introducida por Descartes hace patente, si bien en forma indirecta, que para él la idea de la substancia en su más alto grado —y, en definitiva, de una manera absoluta— es el concepto de Dios, coincidiendo así esencialmente con la tesis de la mayoría de los tomistas.

Spinoza entiende por substancia «lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquello cuyo concepto no tiene necesidad del concepto de otra cosa, desde el cual haya de ser formado»[618]. En esta definición está ya implícito el panteísmo de Spinoza: solo Dios puede ser substancia si ésta es lo que Spinoza dice de ella, pues no cabe formar la idea de una substancia causada sin tener un concepto de la causa de esa misma substancia. «Evidentemente —observa W. Weischedel, refiriéndose a la idea spinoziana de la substancia—, esta definición (…) no es aplicable, sin embargo, a las substancias finitas. Como substancias dependientes no pueden ser de tal índole que realmente sean en sí y concebidas por sí; para formar su concepto como substancias finitas hace falta, por el contrario, el concepto de aquello de lo cual dependen: el de Dios. Por tanto, para Spinoza la substancia en sentido propio es solamente la substancia infinita. De ahí que él afirme: 'Fuera de Dios no puede haber, ni ser concebida, ninguna substancia' (II, 156). Dios es el único ente realmente absoluto»[619].

La afirmación spinoziana de Dios como el único ser que es realmente absoluto lleva consigo la negación, para todo lo que no es Dios, de un auténtico *en sí,* además de un *por sí* en cualquier acepción. Con lo cual queda Dios pensado como desprovisto de la capacidad de causar entidades que no sean realmente determinaciones de Él mismo. Por tanto, la substancia infinita, tal como Spinoza la concibe, está necesariamente limitada en su propio poder activo. Se encuentra en la contradictoria situación de ser finita en su absoluta infinitud.

En conexión con Spinoza, habla Schopenhauer del querer dotado de libertad y de responsabilidad, conectando, a su vez, el asunto con los principios escolásticos «*operari sequitur esse*» y «*unde esse inde operari*»*: «*La libertad y la responsabilidad, esos dos pilares fundamentales de toda Ética, bien pueden ser afirmados con palabras, pero de ningún modo ser pensados, sin presuponer la aseidad de la voluntad. Quien quiera discutir esto tendrá que invalidar antes el axioma, que ya los escolásticos establecieron, *operari sequitur esse* (de la naturaleza de cada ente se sigue su obrar), o habrá de demostrar que es falsa la consecuencia de ello: *unde esse inde operari*. La responsabilidad tiene por condición la libertad, pero ésta tiene por condición la originariedad. Porque el yo *quiero* depende del yo *soy (…)* Por tanto, es la aseidad de la voluntad la primera condición de una ética seriamente pensada, y con razón dice Spinoza: *ea res libera dicetur quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur (Eth.* I, def. 7)»[620].

La aseidad de la que así habla Schopenhauer, atribuyéndola a la libre voluntad, no es la aseidad en la que viene a cifrarse el constitutivo formal del ser de Dios. La noción de

la originariedad *(Ursprünglichkeit)* de la voluntad libre es un concepto que tal como aquí lo aborda Schopenhauer, atañe concretamente a la cuestión de la posibilidad de una ética en consonancia con las exigencias de la lógica, mas no al sentido, ni al desarrollo, de la teología como saber filosófico.

§ 3. LA IDEA DE LA ABALIEDAD COMO LO OPUESTO AL CONCEPTO DE LA ASEIDAD

El saber metafísico se ocupa de la noción de la abaliedad no porque esta noción sea un concepto directa y propiamente metafísico, sino por ser la opuesta, necesariamente remitente o retro-ferida, al concepto de la aseidad, en tanto que lo *ab alio* es imposible sin lo *a se,* del cual depende de una manera necesaria. Esta dependencia es lógicamente última y ontológicamente primaria, radical *sensu strictissimo.* Lo otro de lo que algo depende puede depender, a su vez, de otro que también sea dependiente, mas la serie de estas dependencias exige, para no ser un *regressus in infinitum,* que en resolución no explica nada, algo enteramente incondicionado y, por lo mismo, absolutamente *a se.* Por ser aquello a lo que en definitiva remite de un modo lógico toda la serie de los entes que son *ab alio,* la dependencia de estos respecto del *ens a se* es lógicamente última. No se nos muestra de una manera inmediata, sino por medio de un razonamiento donde cumple el oficio lógico pertinente a la conclusión y solo a ella.

La dependencia lógicamente última en la que todo lo que es por otro se encuentra en relación a lo que es *a se* presupone que las esencias de los entes dependientes pueden ser pensadas sin que a la vez haya de ser pensado aquello mismo de lo que en definitiva dependen. Afirmar lo contrario sería lo mismo que atribuir a la dependencia lógica en cuestión una prioridad lógica que, además de no poder ser mostrada como tal, resultaría incompatible con su carácter de conclusión en el razonamiento que demuestra su necesaria validez. —La dependencia que respecto de la aseidad conviene a la abaliedad es, en cambio, ontológicamente primaria. Aquello de lo que en su propia realidad algo depende es ontológicamente previo a ese mismo algo, con prioridad de naturaleza al menos, pero no le es lógicamente previo: no lo es precisamente en el sentido de haber de ser pensado para que pueda ser objeto de pensamiento lo dependiente de él. Puedo tener el concepto del hombre, del animal, del vegetal, etc. sin tener que pensar a Dios como *ens a se,* ni de ningún otro modo.

Entre la relación de la abaliedad con la aseidad y la relación de las propiedades del ente con el ente mismo hay, por tanto, una insalvable diferencia que no es la que los atributos divinos derivados de la aseidad mantienen con el *ens a se* como sujeto de ellos. —El modo según el cual todo lo que es por otro depende, y ontológicamente proviene o deriva, de la peculiar realidad que no depende de ninguna otra es un modo completamente distinto de aquel según el cual las propiedades trascendentales se derivan del ente en cuanto ente, y también es por completo distinto del que conviene a los atributos divinos en tanto que estos tienen su raíz en el constitutivo formal del ser de Dios. Y esto se justifica doblemente: 1º, porque ni el sujeto de las propiedades

trascendentales es causa eficiente de ellas, ni el constitutivo formal del ser de Dios es causa eficiente alguna de los atributos divinos que de él derivan, mientras que Dios es efectivamente productivo de todo lo que no tiene el ser-por-sí; 2º, porque ni el sujeto de las propiedades trascendentales es posible sin que ellas resulten de él, ni el constitutivo formal del ser de Dios es posible sin que de él resulten los atributos divinos que lo suponen, mientras que Dios mismo, el *Ens a se,* es perfectamente posible sin ninguna necesidad de que existan las realidades que Él tiene la capacidad de producir. Lo que le es necesario es el poder, la capacidad, de hacer que sean.

* * *

La abaliedad no solo es compatible, sino exigitiva también, de cada una de las propiedades trascendentales, por cuanto ninguna de ellas debe serle negada; antes por el contrario, todas le deben ser atribuidas. Ciertamente, lo inverso no puede ser verdad: la abaliedad no puede ser atribuida a las propiedades trascendentales, dado que éstas dejarían de ser trascendentales si no fuesen atribuibles al ente cuyo constitutivo formal es la aseidad. Ahora bien, la noción de la abaliedad no es tampoco la idea de algo que se deje encuadrar en una sola o única categoría. Ni siquiera es la idea de algo en lo que convienen varias categorías, pero que éstas no lo tienen en común con las demás. La abaliedad es propiedad común a todos los predicamentos o categorías por convenir a cualquier ente finito y porque son finitos los objetos de todos los predicamentos o categorías.

En consecuencia, la abaliedad se halla en el mismo caso en el que están los postpredicamentos arriba calificados de irrestrictos[621]. Aristóteles no la incluye en su repertorio de los postpredicamentos, mas este repertorio no se debe tomar como si tuviese la pretensión de ser verdaderamente exhaustivo. El propio Aristóteles, al final de *Categ.* 15, advierte, a propósito del ἔχειν, que tal vez son posibles otros modos distintos de los que él mismo señala como los más usuales. En general, el tratamiento aristotélico de los llamados (aunque no por él) postpredicamentos responde a una preocupación lógico-lexicográfica que de hecho pone más énfasis en la segunda de sus dos dimensiones, según hice constar en el § 3 del Capítulo IX.

Por lo demás, no sería la abaliedad el único postpredicamento irrestricto descuidado por Aristóteles y sus comentaristas. Conceptos tales como el de ente compuesto de esencia y ser realmente distintos entre sí, o como el de ente limitado, o como tantos otros también representativos de propiedades comunes a todas las categorías y no válidos en el orden trascendental, son verdaderos postpredicamentos irrestrictos (aunque no aparezcan en las listas que de estos se hacen), y lo son porque indudablemente representan algo en lo que convienen todas las realidades del orden categorial y únicamente ellas.

* * *

La lógica de la noción de la aseidad no puede omitir que a esta noción se le opone la

de la abaliedad, pero tampoco puede limitarse a dejar constancia de ello, sin declarar el tipo de oposición que entre ambas se da. Y es bien patente que, si no hubiera término medio alguno, ni siquiera de carácter negativo, entre la abaliedad y la aseidad, sería preciso afirmar que sin duda se oponen entre sí con oposición de contradicción. La inexistencia de término medio entre lo *ab alio* y lo *a se* se nos muestra en la imposibilidad de que haya algo que no sea ni lo uno ni lo otro. Pero no es evidente la imposibilidad de que entre los dos se dé un cierto término medio positivo. Más aún: el hecho de que lo *ab alio* y lo *a se* coincidan en ser entes hace ver no ya solo la posibilidad, sino la necesidad, de algo común a los dos, puesto que ambos son entes (o también: la abaliedad y la aseidad tienen en común el carácter de la entidad, que es así el término medio positivo entre la una y la otra).

La oposición más próxima a la de contradicción, la privativa, admite un término medio positivo entre la privación y la posesión correspondiente, de tal modo que en este aspecto la oposición privativa es atribuible a la dualidad de lo *ab alio* y lo *a se,* como quiera que ambos tienen en común la positiva índole del ente, que es apta tanto para la posesión de la aseidad como para su privación, en la cual la abaliedad consiste por ser carencia de una perfección de la que el ente en cuanto tal es capaz (aunque no exigitivo). —Sin embargo, la oposición privativa admite un término medio negativo[622], y no cabe la posibilidad de lo que no es *a se* ni tampoco es *ab alio.*

El enfrentamiento propio de la oposición de contrarios conviene en uno de sus aspectos a la abaliedad y la aseidad, por cuanto éstas son máximamente distintas entre sí, sin dejar de tener al ente como sujeto común; mas no convienen en el mismo género ni admiten término medio alguno: dos razones por las que debe negarse que la oposición de contrariedad se dé verdaderamente entre lo que es por otro y lo que es por sí de una manera absoluta.

Solo cabe, por tanto, que la oposición que aquí se trata de determinar, no pudiendo ser contradictoria ni privativa ni contraria, sea la designada con el nombre de oposición relativa. En ella uno de los dos extremos depende realmente del otro, lo cual se cumple en el caso de la oposición entre lo que es por otro y lo que es por sí de una manera absoluta. Lo *ab alio* sería imposible sin depender realmente, en cuanto tal y en definitiva, de lo que es *a se.* Por lo demás, aunque es cierto que entre lo que es por otro y lo que absolutamente es por sí no cabe término medio alguno, la oposición relativa solo exige un término medio negativo cuando sus dos extremos pertenecen al orden categorial, tal como ya se advirtió en el § 1 del Capítulo VIII. Y la oposición entre lo *ab alio* y lo *a se* no es la única oposición relativa donde uno de los dos polos se halla fuera del orden categorial. En el mismo caso que ella se encuentra la oposición entre la causa causada y la incausada, o entre lo contingente y lo absolutamente necesario, etc.

* * *

Entre los opuestos con oposición relativa donde uno de los dos polos se halla fuera del orden categorial deben incluirse el ente por participación y el ente que es por esencia,

absolutamente por sí. Aquél mantiene una relación de dependencia respecto de este, por lo cual se le opone con oposición relativa, como la del efecto respecto de la causa que no es, a su vez, causada.

Vista desde el partícipe, la idea de la participación no es directa y propiamente metafísica, porque supone en él la imperfección que consiste en no ser absolutamente por sí mismo, *i.e.,* en virtud de su propia esencia. Así, pues, considerada desde el sujeto del participar, se trata de una noción que solo puede calificarse de metafísica por la constitutiva referencia (retro-ferencia ontológica) de ese mismo sujeto a la realidad que no es sujeto de ningún modo de participación real.

El significado de la voz «participación» es uno de los que más obstáculos presentan desde el punto de vista del análisis lógico de los conceptos. El origen de tales obstáculos está en la polisemia del sustantivo «participación», resultante de la del verbo «participar». Evidentemente, todos los sentidos de estas voces tienen que ver con el del término «parte». En español el verbo «participar» puede ser transitivo o intransitivo según la forma en que de él se hace uso en los distintos contextos. Tomado de una manera transitiva, significa lo mismo que «dar parte» en la acepción de comunicar o avisar algo a alguien, es decir, hacerle partícipe de un conocimiento, poseedor de este, aunque no el único poseedor, ya que también lo tiene quien lo comunica o transmite, y ello de tal manera que lo comunicado no se divide o reparte, como si el transmisor se quedara tan solo con un fragmento de lo transmitido, consiguiendo otra parte el receptor. No lo comunicado, sino tanto quien hace la comunicación, como quien la recibe, viene a ser una parte en el conjunto de los poseedores del conocimiento transmitido.

Tomado de una manera intransitiva, «participar» significa «tomar parte» en la más ancha acepción de «compartir»: por consiguiente, no solo cuando lo compartido es un conocimiento, sino también cuando es cualquier otra realidad, y tanto si esa otra realidad es divisible como si no lo es. Así, por ejemplo, todo hombre es partícipe de lo común a todo ser humano, no porque ello pueda ser tenido solo en parte por cada hombre individual (lo cual supondría el absurdo de que a un efectivo hombre le faltase algo para serlo), sino porque ninguno de los individuos humanos es el único que puede hallarse dotado de la índole o condición que llamamos humana.

Sin embargo, todas estas explicaciones en torno a la diferencia entre el sentido transitivo y el intransitivo del participar no bastan para entender correctamente la forma en la que se oponen entre sí el ente por participación y el ente por esencia. Pues los dos participan del carácter del ente, vale decir, son partes de la *extensión* del concepto de lo que tiene ser, a pesar de lo cual lo que por esencia tiene ser no lo posee parcialmente, sino en su *intensiva plenitud,* mientras que lo que solo por participación tiene ser no está dotado de plenitud intensiva, sino que se limita a una parte de ella, sin constituir un miembro o fragmento suyo, porque a la cabal perfección intensiva no le puede faltar la simplicidad absoluta de lo que es uno de un modo incondicionado.

En una de sus obras más relevantes, la dedicada a la noción metafísica de la participación[623] Cornelio Fabro hace unas observaciones sumamente esclarecedoras: «’esse per essentiam’ puede tener (…) un doble significado, según que la formalidad de

la cual se habla es la esencia misma, o bien es la primera formalidad de la esencia: en el primer caso, 'esse per essentiam' es 'tener plenamente' *(Vollbesitz),* en el segundo caso es más bien 'tener de un modo exclusivo' *(Eigenbesitz)* (…). Estas observaciones valen sobre todo en el orden predicamental, porque en el orden trascendental de las perfecciones puras que se identifican en la pureza de la Divinidad, los dos aspectos *'Vollbesitz'* y *'Eigenbesitz'* coinciden»[624].

De estas puntualizaciones acerca del doble sentido que la fórmula «esse per essentiam» puede tener se desprende que el uso de esa expresión no es el más adecuado para que al ente que de un modo absoluto es por sí se le contraponga el que es tan solo por participación. La coincidencia del *Vollbesitz* y el *Eigenbesitz* se da, como con todo rigor señala Fabro, solo en el caso de la Divinidad, no en los casos donde el ser por participación y el ser por esencia (en uno de sus dos significados) son entre sí compatibles. En ningún sentido el ser absolutamente por sí puede ser compatible con el ser poseído por participación. El primero no es un auténtico partícipe real del ser, por más que haya que contarlo entre las partes integrantes de la extensión del concepto del ser o, si se prefiere, del ente, tal como ya aquí quedó explicado.

---

[581] Para la comprensión de este Capítulo no es necesario admitir la existencia de Dios. Basta el reconocimiento de que existe una cierta idea humana de Él.

[582] «ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις», *Met.,* 983 a 8-9. —En este punto la glosa aquinatense no añade ningún matiz: «… Deus hoc modo intelligitur ab omnibus, ut de numero causarum existens, et ut quoddam principium rerum», *In Met.,* n. 64.

[583] *Phys.,* 190 b 17.

[584] Que la privación no consista en mera o simple negación no le confiere ninguna positividad: lo que hace que la privación se distinga de lo mera o simplemente negativo es la capacidad del sujeto de ella —no, claro está, de ella misma— para la forma de la cual carece. La cuestión de si ese sujeto ha de ser entendido según su especie átoma, o bien según el género correspondiente, se mantiene dentro de la idea de la negatividad de la privación en cuanto tal. Acerca de este punto y —antes— sobre el significado de la privación como principio son sumamente instructivas las siguientes observaciones de Juan de Sto. Tomás en conexión con la enseñanza aquinatense: «Supponendum est privationem in communi loquendo importare carentiam alicuius formae in subiecto apto seu capax formae. Per quod distinguitur a simplici negatione, quae dicit carentiam formae absolute sine capacitate subiecti ad ipsam, sicut lapis habet negationem visus, non privationem, animal autem caecum dicitur habere privationem visus. Et privatio rigorose loquendo dicitur, quando subiectum est capax formae privatae secundum speciem infimam, dicitur vero lato modo, quando est capax illius solum ratione generis, et non ratione speciei, sicut talpa dicitur caeca, licet sua species non sit capax visus, sed solum genus illius, quod est animal, de quo videri potest D. Thomas I. p., q. 33, a. 4, ad 2, et V Metaph., lect 20».

[585] «περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὂν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις (…) ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον (…) πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή», *Met.,* 1064 a 33-b 1.

[586] «Lo primero y absolutamente necesario es lo simple»: «τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν», *Met.,* 1015 b 11-12.

[587] «ἐνέργεια (…) ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος», *Met.,* 1072 b 27-28.

[588] «Theologie besagt hier (…) fragen nach dem Seienden im Ganzen. Diese Frage nach dem Seiendem im Ganzen, die theologische, kann nicht gefragt werden ohne die Frage nach den Seiendem als solchem, nach dem Wesens des Seins überhaupt. Das ist die Frage dem ὄν ᾗ ὄν, 'Ontologie'. —Das Fragen der Philosophie ist immer und in sich beides, onto-logisch und theo-logisch, im ganz weiten Sinne. Philosophie ist *Ontotheologie.* Je

ursprünglicher sie beides in einem ist, um so eigentlicher ist sie Philosophie», *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971, p. 62.

[589] Lo cual no justifica, sin embargo, que se le llame —como a veces se hace en la Escuela— trascendental *in causando,* para así distinguirlo del trascendental *in praedicando.* No lo justifica porque Dios, el ser en su absoluta plenitud, no es causa de todo ente, puesto que hay uno, nada menos que el mismo Dios, que no es causado por Él, y una trascendentalidad calificable de restringida no es ningún modo de trascendentalidad, sino una palmaria *contradictio in terminis.* —Y si a su vez se dijera que el término de referencia de la trascendentalidad lo constituyen todos los entes finitos, entonces habría que negarle al concepto del ente la trascendentalidad que permite y exige el aplicarlo a Dios, y en tal caso habría que negarle a Dios el carácter de ente, de poseedor de ser, sin el cual no es pensable, ya que este concepto está presente, por virtud de su prioridad lógica absoluta, en todo lo que pensamos.

[590] «La multiplicité des perfections absolues attribuées à Dieu, non pas seulement d'une façon virtuelle, en tant qu'il les peut produire, mais díune façon formelle, en tant qu'il les possède, semble détruire la simplicité divine, on inversement semble détruite par elle», *Dieu. Son existence et sa nature,* Onziéme Édition, Beauchesne, Paris, 1950, p. 513.

[591] «… l'application nécessaire et rigoureuse des notions et des principes premiers de la raison nous conduït à admettre l'existence d'une cause première absolument simple et possédant formellement les diverses perfections absolues (…) qu'elle a communiquées aux êtres creés. Donc il ne peut y avoir antinomie véritable, mais seulement mystère, dans la conciliation et l'identification en Dieu de ces diverses perfections», *Op. cit.,* p. 524.

[592] «Si la réalité en son fond níest pas contradictoire, l'application nécessaire des notions et de principes premiers *ne peut* conduire à des antinomies véritables. Mais elle *doit* nécessairement nous amener à des obscurités ou à des mystères. C'est ainsi que la raison doit nécessairement en venir à reconnaître l'existence du mystère philosophique de la compossibilité et de l'identification des divers attributs divins. La raison est forcé de conclure à l'*existence* de cette identification dont l'*essence* (ou le *mode)* reste mystèrieuse, cachée, et n'est naturellement connaissable que d'une façon négative et relative, par opposition à ce que nous voyons dans les créatures. Pour connaître positivement et sans obscurité ce mode d'identification, il faudrait (…) voir l'essence divine telle qu'elle est en soi. Pour avoir l'evidence *intrinsique* de la conciliation intime des attributs divins, il faudrait les voir identifiés dans l'essence même que nous concevons comme leur principe», *Op. cit.,* pp. 525-526.

[593] Traduzco con este término la voz francesa *compossibilité,* derivada de *composer* en el sentido de «poner con». En castellano no existe la palabra «composibilidad» (el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, en su última edición, no la incluye), pero existe, en cambio, el término «componible», designativo de lo que se puede conciliar, lo cual implica alguna diferencia que es imposible en lo idéntico (este no es conciliable consigo mismo, pues no difiere de sí mismo en nada, ni tampoco lo es con lo que no le es idéntico, como quiera que la identidad no es posible respecto de aquello que la niega).

[594] «Cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem eius apprehendere [intellectus noster] (…); et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonima, inquantum significant rationes diversas. (…) Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus intellectum nostrum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionem eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. Et idea pluralitati istarum rationum respondet aliquod in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur», *In Sent.,* I, Dist. 2, q. 1, a. 3.

[595] Mi crítica al principio de la inmanencia en sus fórmulas más representativas está desarrollada en *Teoría del objeto puro,* Introducción, Capítulo III.

[596] Véanse las últimas páginas del mencionado § 5 del Capítulo IV.

[597] Lo significado por el segundo de estos términos se corresponde con lo que en el ámbito categorial es el objeto de la definición metafísica, pero debe advertirse que esa correspondencia se mantiene exclusivamente en virtud de la radicalidad o primordialidad conceptual del objeto de la definición que así se hace, no en razón de la composición o estructura lógica del mismo objeto en tanto que articulado por su género próximo y su diferencia

específica, articulación absolutamente imposible en el caso de Dios por cuanto una de las perfecciones divinas es la incondicionada u omnímoda simplicidad.

[598] «Mais s'il n'est pas possible de connaître naturellement ce qui constitue la Déité telle qu'elle est en elle-même, parmi les perfections absolues naturellement connaisables qu'elle contient formellement et éminenment n'en est il pas une, qui, selon notre mode imparfait de connaître, soit le principe foncier de la distinction de Dieu et du monde et la source de tous les attributs divins? S'il en est ainsi, cette perfection mériterait le nom de constitutif formel de l'essence divine, du point de vue logique de notre connaisance imparfait», *Op. cit.,* p. 349.

[599] «Essentia metaphysica: id quo res constituitur prout concipitur a mente (…) ut primum constitutivum adaequatum rei (…), id quod nequit demonstrari ex alio constitutivo ontologice priori (…), ut primum principium (…) ceterarum perfectionum rei et a quo tanquam a medio ontologice priori aliae notae demonstrari possunt», *Praelectiones theologiae naturalis,* Tomus Secundus, Gabriel Beauchesne et ses fils, Paris, 1935, p. 726.

[600] «Esse per se est independentia in exercendo actum essendi. Triplex est gradus essendi per se. Infimus est, qui competit cuicumque substantiae etiam incompletae in ratione substantialitatis: independentia in exercendo actu essendi a subiecto inhaesionis. Secundus gradus est independentia ab alia comparte substantiali in exercendo actu essendi, quae competit substantiae completae in ratione substantialitatis. Tertius gradus est independentia a quacumque causa influente, et secundum hunc supremum gradum essendi per se solus Deus est substantia», *Op. cit.,* n. 799, n. 3.

[601] «(…) 'per se' potest opponi enti per accidens, enti in alio inhaerenti, quod est accidens, enti in alio existenti, ut pars in toto, enti in alio existenti non incommunicabiliter nec cum ultima terminatione, sicut humanitas integra est in supposito», *Op. cit.,* Tomus Primus, edic. Reiser, p. 524 b 21-27.

[602] «ASÉITÉ, *asseitas*, αὐτουσία, *ens a se:* mode d'exister par soi-même, sans l'intervention d'aucune cause», *Dict. de Théologie Catholique,* A. Vacant et E. Mangenot, t. 1.2, col. 2077, Libraire Letouzey et Ané, Paris, 1931.

[603] «… la notion d'aséite implique avant tout, dans son contenu logique, absence de cause productrice, indépendance native, absolutisme parfait. C'est sous cette forme négative (…) qu'elle se présente de front, *in recto,* à notre esprit. L'elimination d'un concours quelconque, dans le fait d'exister, est son face principale (…) et, par suite, le premier sens du mot aséité. Celui d'exister par soi, en vertu díune nécessité inhérente à sa nature, n'apparaît qu'en second lieu (…)», *Op. cit.,* col. 2078.

[604] Otro tanto acontece, de una manera analógica, en la noción de lo uno como propiedad trascendental. Aunque en sí misma la unidad es algo positivo, la idea de ella como la in-división es, sin duda, de carácter negativo, y así es como inicialmente la entendemos. Cf. Capítulo VII, § 2.

[605] «Dès saint Anselme, *Monol.,* 6, elle entre en cours dans les écoles», *Ibidem,* col. 2079.

[606] «… summa natura nec a se nec ab alio fieri poterit».

[607] «Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat (…) Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. (…) Et hanc etiam rationem tangit Dionysius cap. 5 *De div. nom.,* dicens quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircunscripte totum in seipso uniformiter esse praeaccipit, et postea subdit quod ipse est esse subsistens», *Sum. Theol.,* I, q. 4, a. 3.

[608] «Omne autem quod est, et non est possibile ipsum non esse, necesse est ipsum esse. (…) Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis; unde Deum esse per se ipsum est necesse», *Comp. theol.,* I, cap. 6.

[609] «(…) cum esse Dei sit ipsa eius essentia (…) manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum», *Sum. Theol.,* I, q. 13, a. 11, *in corp.* Primo quidem.

[610] «(…) quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde et Damascenus dicit quod principalius omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est Qui est: totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum», *Ibidem,* Secundo.

[611] «Cuius rationi repugnat posse esse ab alio illud, si potest esse, potest esse a se; ratione primi effectivi simpliciter repugnat posse esse ab alio; (…) et potest esse (…); effectivum simpliciter primum potest esse a se», *De primo principio*, ed. Evan Roche, Franciscan Inst. St. Bonaventura, N.Y. and Nauwelaerts, Louvain, 1949,

p. 48, Quarta Conclussio.

[612] «(…) ille conceptus perfectissimus quem nos concipimus de Deo, est conceptus entis infiniti: est enim simplicior, et magis proprius, et perfectior conceptus quem nos concipimus de Deo. (…) non concipimus aliquem alium conceptum de Deo quin sit communis Deo et creaturae, ut verum, bonum, etc. (…) Item est conceptus magis proprius quem de Deo concipimus, quia infinitum habet se ad alia quae sunt in Deo sicut formale attributum distinctum ab eis, quia non dicit perfectionem distinctam ab eis. Sapientia enim divina non includit formaliter bonitatem divinam, sed infinitum formaliter includitur in quolibet attributo tamquam gradus perfectionis cuiuslibet, sicut gradus albedinis in albedine. (…) Item, est perfectior conceptus quem de Deo concipimus, quia virtualiter continet omnes alios conceptos dictos de Deo; sicut enim ens virtualiter continet alios conceptos (…), si ens infinitum virtualiter continet ad alia infinita (…) Item, iste conceptus qui est entis infiniti, est remotior a creaturis quem aliquis aliud conceptus quem de Deo concipimus, et est ultimus conceptus de quo demonstratur esse ex creaturis demonstratione 'quia est', et est primus de quo demonstratur esse 'propter quid' inter omnes conceptus quod nos de Deo concipimus», *Lectura in Librum Primum Sententiarum,* Typis Polyglotis Vaticanis, 1960, p. 244.

[613] Cosa distinta es que la aseidad sea el grado más alto de la perseidad.

[614] «Videntur interdum sacri theologici ita constituere essentiam Dei in ipso esse, ut nihil addendum putent per modum affirmationis, ad explicandum, concipiendum et nostro modo describendum, quid Deus sit, sed solam negationem esse addendam, quam explicamus, cum dicimus esse non ab alio, vel esse a se, vel (quod perinde est) esse per essentiam. Hoc videtur posse sumi ex Divo Thoma, I P., q. 13, a. 11, ubi ait ipsum esse magis proprie tribui Deo quam quodlibet aliud praedicatum», *De Essentia Dei,* Liber I, Cap. III, en *Opera omnia*, Vives, Parisiis, 1866, t. I, p. 8.

[615] «Vera et antiquissima est doctrina haec, sed illam captui nostro magis accommodare necesse est. Nos enim ipsum *esse,* vel quod perinde est, *quod est* seu *ens,* uno modo concipimus ut abstractum quoddam ab omnibus, quae quovis modo habent esse commune illis saltem secundum analogiam. Unde non possumus dicere in illo solo esse, ut sic concepto, et in rerum natura posito secundum illam praecisionem, consistere totam essentiam Dei, nec solam perfectionem essendi ad illam spectare. (…) Necessarium ergo est alio modo concipere, Deum esse ipsum esse per essentiam: quia scilicet est quoddam esse proprium et singulare, quod ex natura sua propria et particulari habet non solum formalitatem essendi, ut sic dicam, sed etiam exercitium et actualitatem essendi (…) Hoc ergo modo concepto esse Dei, recte dicitur in solo illo consistere essentiam Dei (…), ut in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem omnino perfectionem. Quia omnis perfectio est (ut sic dicam) pars aliqua essendi, quam in ipso esse per essentiam contineri necesse est, ut recte dixit Divus Thomas prim. par., quaestio 4, a. 2 et aliis locis», *Op. cit.,* pp. 8-9.

[616] «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum», *Principia philosophiae,* I, 51, éd. Adam-Tannery, L. Cerf, Paris, 1905, vol. I, p. 24, lín. 21-23.

[617] Cf. *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 545.

[618] «Per substantiam intelligo, quod in se est, et per se concipitur: hoc est, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat», *Ethica ordine geometrico demonstrata, Spin. Opera,* Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1972, p. 45 del fol. II.

[619] «Diese Definition trifft jedoch offentsichtlich auf die endliche Substanzen nicht zu: Diese sind ja, als abhängige Substanzen, nicht von der Art, dass sie wirklich in sich sind und durch sich selbst begriffen werden; um ihren Begriff als endlicher Substanzen zu bilden, bedarf es vielmehr des Begriffes dessen, von dem sie abhängig sind: Gottes Substanz im eigentlichen Sinne ist also für Spinoza nur die unendliche Substanz. Daher behauptet es: 'Ausser Gott kann keine Substanz gegeben noch begriffen werden (II, 156). Gott ist das einzige wirklich absolute Seiende», cf. W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen,* Erster Band, Nymphenburger Verlagshandlung, München, 1975, p. 177.

[620] «(…) Freiheit und Verantwortlichkeit, diese Grundpfeiler aller Ethik, ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens sich wohl mit Worten behaupten, aber schlechterdings nicht denken lassen. Wer dieses bestreiten will, hat zuvor das Axiom, welches schon die Scholastiker aufstellten *operari sequitur esse* (d. h. aus der Beschaffenheit jedes Wesens folgt sein Wirken), umzustossen, oder die Folgerung aus demselben, *unde esse inde operari,* als falsch nachzuweisen. Verantwortlichkeit hat Freiheit, diese aber Ursprünglichkeit zur Bedingung. Denn ich *will* je nachdem ich *bin. (...)* Also ist Aseität des Willens die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik, und mit Recht sagt Spinoza: *ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum*

determinatur (Eth. I, def. 7)», A. Schopenhauer *Kleinere Schriften I. Über den Willen und der Natur*, Diogenes Verlag A. G., Zürich, 1977, p. 338.

[621] Capítulo IX, § 2.

[622] Recuérdese el ejemplo de lo que no es ni ciego ni vidente, porque no tiene ninguna capacidad visiva, sin que por ello le esté faltando algo realmente calificable de connatural a su ser.

[623] Debo insistir en que esta idea es metafísica solo indirectamente, por retroferencia ontológica al concepto del ente por esencia.

[624] «(…) 'esse per essentiam' può avere (…) un doppio significato, secondo che la formalità di cui si parla è l'essenza stessa, oppure è la prima formalità dell'essenza: nel primo caso 'esse per essentiam' è 'avere pienamente' *(Vollbesitz),* nel secondo caso è piuttosto 'avere in modo esclusivo' *(Eigenbesitz)*. (…) Quest'osservazione vale sopratutto nell'ordine predicamentale, poichè nell'ordine trascendentale delle perfezioni pure che si identificano nella purezza della Divinità, ambedue gli aspetti *'Vollbesitz'* ed *'Eigenbesitz'* coincidono», *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Terzia edizione riveduta, Società Editrice Internazionale, Torino 1963), p. 317.

XI. La deducción de los atributos divinos entitativos

La pregunta por la posibilidad de una lógica de los conceptos representativos de los atributos de Dios debe ser respondida afirmando que, además de posible, tal lógica es necesaria, porque estos atributos no difieren realmente *(secundum rem),* sino solo conceptualmente (κατά λόγον, *secundum rationem),* lo cual a su vez obliga a que la ciencia humana que de ellos se ocupa esté lógicamente articulada, sistematizada, en la medida en que el entendimiento del hombre tiene aptitud para ello.

Por atributos divinos entiendo aquí —previamente a su división en entitativos y operativos— los que exclusivamente pertenecen a Dios. No son, por tanto, atributos divinos, en la acepción que acabo de señalar, las propiedades que por convenir a todo ente —también a Dios— se califican de trascendentales. Elevadas al grado máximo convienen exclusivamente a Dios, pero así optimizadas decaen evidentemente de su trascendentalidad o, mejor dicho, por completo la pierden, instalándose en el mínimo nivel lógico. Ontológicamente máximas, son lógicamente ínfimas: predicables del *ens a se* y únicamente de él. Dicho de otra manera: si no se las eleva al grado máximo no son atributos propiamente divinos, y si se las eleva hasta ese grado no son, ni pueden ser, trascendentales.

Los atributos divinos a los que el presente Capítulo y el siguiente se refieren son, en suma, los derivados o inferidos de la aseidad en tanto que ésta es el constitutivo formal o esencia metafísica de Dios, y sin que sea necesario ni posible elevarlos al máximo, ya que el ser por sí mismo de una manera absoluta no es susceptible de grados. —Todos los atributos divinos que son perfecciones puras elevadas al máximo se deducen sin especiales dificultades a partir del concepto del ente en tanto que ente. No me ocuparé de ellos, aunque en sí mismos —no en lo que atañe a su derivación desde la noción del *ens ut sic*— puedan dar lugar a intrincados problemas que sin duda merecen una buena atención. Entre las pretensiones de este libro no entra en ningún lugar la de ofrecer un tratado, ni siquiera muy resumido, de teología filosófica.

La división de los atributos divinos en entitativos y operativos responde a la diferencia entre *cómo es* Dios en su misma entidad y *cómo opera* en función cabalmente de ella. Ambos tipos de atributos se derivan lógicamente de la esencia metafísica, o constitutivo formal, de la Divinidad, es decir, de lo que da la más radical respuesta a la pregunta *qué*

es Dios. Y en virtud del principio «el obrar sigue al ser» *(operari sequitur esse)* los atributos divinos entitativos anteceden, según el orden del modo humano de pensar, a los atributos divinos operativos. Que el obrar siga al ser no significa tan solo que sin ser no es posible obrar, sino también que la manera de obrar resulta de la manera de ser. Sin embargo, los atributos divinos operativos no se deducen de los entitativos porque sus conceptos pertenecen a una línea lógica distinta.

§ 1. LA INFINITUD

En el § 2 del Capítulo X quedaron expuestas las razones de que, contra lo mantenido por Scoto, la infinitud no sea el constitutivo formal del ser propio de Dios, el cual consiste en la aseidad, en el ser absolutamente por sí mismo. Ahora bien, ¿es la infinitud no solamente un atributo divino entitativo, sino también el primero de todos los de esta clase? Para su adecuado tratamiento ambas cuestiones exigen unas previas explicaciones del sentido del término «infinitud» o, respectivamente, de la palabra «infinito», que es para la primera como lo concreto es para lo abstracto.

El término «infinito» tiene una larga historia que dentro del pensamiento se inicia ya en Anaximandro[625]. Pero ni en él, ni tampoco en Platón ni en Aristóteles, se llega a pensar la idea de lo infinito en su cabal dimensión metafísica[626]. No está en la misma situación Plotino, quien atribuye la infinitud, la no-limitación, al Bien en cuanto objeto del amor místico[627].

La clasificación de los sentidos de lo infinito —sin la cual la discusión de su validez metafísica no puede hacerse con verdadero rigor— ha sido llevada a cabo especialmente en el seno del pensamiento escolástico y neoescolástico. —Examinemos algunas de las más decisivas aportaciones pertinentes a esta orientación, empezando por lo que santo Tomás dice sobre la infinitud, la imperfección y la perfección: «Ha de considerarse que algo se dice infinito por no ser limitado. Pues bien, en cierto modo la materia se limita por la forma, y la forma por la materia. Por la forma se limita la materia en tanto que ésta, antes de recibir las formas está en potencia a varias; pero cuando recibe una, queda limitada por ella. A su vez, la forma queda limitada por la materia, por cuanto, considerada en sí, la forma es común a una pluralidad, pero, al ser recibida por la materia, se hace determinadamente forma de una cierta cosa. Ahora bien, la materia es perfeccionada por la forma que la limita, y así lo infinito, en tanto que se atribuye a la materia, tiene la índole de lo imperfecto, porque es como materia no poseedora de forma. Pero la forma no es perfeccionada por la materia, sino que por ésta es contraída su amplitud; de ahí que lo infinito correspondiente a la forma no determinada por la materia tenga la índole de lo perfecto. Lo máximamente formal es el ser mismo (…). Así, pues, como el ser divino no está recibido en algo, sino que él mismo es un ser subsistente (…), queda bien claro que Dios es infinito y perfecto»[628].

Con este razonamiento se establece, en definitiva, una división bimembre del concepto de lo infinito: por un lado, la idea de lo infinito que necesariamente es imperfecto y, por

otro lado, la noción de lo infinito que es perfecto máximamente. La distinción de estos dos conceptos es indispensable para atribuir la infinitud a Dios según lo exige la incondicionada perfección del ser divino, que es la del ser en su absoluta plenitud. Y de esta suerte se pone de manifiesto el valor directa y propiamente metafísico del concepto de lo infinito como lo perfecto en grado máximo, vale decir, como lo no-limitado en la perfección del ser, la cual es la más formal entre todas las perfecciones por estar libre de toda materia. La idea de la infinitud queda liberada por santo Tomás del encuadramiento físico que necesariamente le conviene al ser pensada desde el punto de vista de la cantidad corpórea, donde no cabe la infinitud en acto. Así, la infinitud en potencia, atribuida por Aristóteles a la divisibilidad del continuo, no es una infinitud a la que se pueda llegar, sino precisamente la imposibilidad de que la división del continuo se agote. El continuo es definido por Aristóteles como «lo divisible en siempre divisibles»[629].

Santo Tomás aprovecha el único punto de apoyo que la física aristotélica le permite para pasar al concepto metafísico de la infinitud. Ese punto de apoyo lo depara la idea de la *amplitud* de la forma, en tanto que ésta no se contrae por sí misma en las realidades materiales, sino que en ellas queda contraida por la materia que al recibirla la limita. Esa amplitud de la forma en sí misma considerada no es propiamente intensiva, sino extensiva, por ser común a una pluralidad de entes *(«forma, in se considerata, communis est ad multa»),* pero se fundamenta en ella la forma misma: en su intrínseca aptitud para estar dada en una pluralidad de entes. Las respectivas limitaciones no las tiene la forma en virtud de su propia índole de forma, sino por encontrarse recibida en materia. Sin embargo, la amplitud de la forma en sí misma considerada no es la infinitud pura y simple. Únicamente de una manera relativa se opone a la limitación o finitud. Mas la distinción entre lo absolutamente infinito y lo infinito relativamente no se encuentra en el texto que estamos analizando, sino en el que sigue: «Fuera de Dios, algo puede ser infinito relativamente, mas no infinito de una manera absoluta. Porque si hablamos de lo infinito que compete a la materia, es manifiesto que todo cuanto existe en acto tiene alguna forma, y así está determinada por ella su materia. Mas la materia, en tanto que está bajo una forma substancial, permanece en potencia a una pluralidad de formas accidentales, de donde resulta que lo que es absolutamente finito puede ser infinito relativamente: tal como la madera es finita según su forma, pero relativamente es infinita, por hallarse en potencia a infinitas figuras. —Si hablamos de lo infinito según conviene a la forma, es evidente que las cosas cuyas formas son en materia son absolutamente finitas y de ningún modo infinitas. Si algunas formas creadas no están recibidas en materia sino que subsisten por sí, como algunos piensan de los ángeles, esas formas serán infinitas relativamente, en tanto que no limitadas ni contraídas por materia alguna. Mas como quiera que la forma creada así subsistente tiene ser y no es su ser, es necesario que su mismo ser sea recibido y contraído a una determinada naturaleza. De ahí que no pueda ser infinito de una manera absoluta»[630].

La conclusión a la que así se llega es lo bastante clara para no tener necesidad de ninguna puntualización o explicación; y se resume en esta doble tesis: 1ª, lo absolutamente infinito *(infinitum simpliciter)* es Dios; 2ª, todo lo demás puede ser

infinito solamente de un modo relativo *(infinitum secundum quid).* —Desde el punto de vista de las exigencias propias de la lógica, puede añadirse que no se atenta en modo alguno contra ellas al establecer la distinción entre la infinitud absoluta y la relativa. Lo ilógico sería no distinguirlas, o bien admitir para la absoluta una diversidad o pluralidad. —No es ese el caso de la infinitud relativa, diversificable según el correspondiente aspecto determinativo de su relatividad.

Examinemos entre otras clasificaciones de lo infinito la que Juan de Sto. Tomás propone: «Puesto que lo infinito en la acepción más común no es otra cosa que lo carente de término y fin, cabe tomar *privativamente* esta carencia cuando se da en un sujeto capaz de limitación, pero que, sin embargo, no la tiene; como la cantidad, que es capaz de ser limitada, si no tiene término se califica de infinita privativamente (…) Y de este modo define el Filósofo (…) lo infinito (…). Pero *negativamente* se dice infinito aquello cuyo sujeto no es capaz de término alguno. Esto puede acontecer de dos maneras: por la perfección positiva del sujeto cuando este es tal que no puede hallarse afectado por ningún término. Y así Dios es *positivamente* infinito, *i.e.,* en actualidad y perfección, no en cantidad. De otro modo puede acontecer por la imperfección del sujeto, cuando ésta es tanta que no tenga en sí nada que pueda limitarse, como el punto y la unidad, que por la indivisibilidad no tienen término, sino que ellos mismos son término»[631].

Globalmente tomada, esta clasificación de lo infinito se deja entender muy bien, pero hay en ella —en una de sus explicaciones— algo que de inmediato resulta contradictorio en lo tocante a la apariencia literal. Lo que así parece ser contradictorio es que la infinitud atribuida a Dios esté encuadrada, por un lado, en la infinitud negativa y, por otro lado, en la positiva. La paradoja se resuelve cuando se echa de ver que lo negativo no se opone aquí a lo positivo, sino a lo privativo. La infinitud divina no es privación, sino negación, por darse en algo incapaz de ser limitado, y esta incapacidad no es, por tanto, ningún defecto, sino algo verdaderamente positivo, tal como *v.gr.,* lo es en Dios la ineptitud para dejar de ser, o para incurrir en falsedad, o para que su ser y su esencia sean realmente distintos; etc. Y la diferencia respecto de la infinitud que también negativamente se da en el punto y la línea queda inequívocamente explicada por Juan de Sto. Tomás al distinguir entre la infinitud por actualidad y perfección, y la infinitud por indigencia (de algo positivo que hubiera de comportarse como un término).

Algo más pormenorizada es la clasificación establecida por J. Gredt: «Lo *infinito* es lo que carece de término o fin. Se distingue lo infinito *privativamente* y *negativamente.* Lo infinito privativamente es lo privado de término, *i.e.,* lo que, siendo capaz de término, carece, no obstante, de él. (…) Infinito negativamente es lo incapaz de término. Ahora bien, esto puede acontecer o por tanta *perfección* que no consienta términos, o *por imperfección,* como el punto es incapaz de término por su imperfección, ya que él mismo es término. —Lo infinito puede tomarse según *potencia* y según *acto.* Infinito en acto es lo que en acto es sin término. Infinito en potencia o *indefinido* es potencialidad sin término, la cual puede recibir sin fin un acto y otro acto, ya sea *abandonando el anterior,* como la materia recibe una forma perdiendo la antigua, ya *sin abandonarlo,*

constituyéndose así la potencia para un aumento sin fin. —Lo *infinito absolutamente,* no limitado por términos de ningún tipo, difiere del infinito *relativamente,* que solo bajo algún respecto no tiene términos que lo limiten. (…) Lo infinito puede considerarse *intrínsecamente* en la cosa misma según la esencia y la existencia de ella, o solo *extrínsecamente* según una existencia finita, pero que dura sin límite o que connota el influjo que la conserva por duración ilimitada. Tal infinitud es rectamente denominada extrínseca a la cosa, porque ese influjo (…) es algo extrínseco a la cosa, dejándola intrínsecamente limitada y finita»[632].

Las distinciones aquí expresamente añadidas por J. Gredt son dos: por un lado, la que se da entre lo infinito en acto y lo infinito en potencia y, por otro lado, la que hay entre lo extrínsecamente infinito y lo infinito intrínsecamente. —Estas distinciones permiten sostener que la infinitud atribuible a Dios es actual e intrínseca, no potencial ni extrínseca. —La sinonimia de las voces «infinito en potencia» e «indefinido», tal como éstas aparecen en el mismo texto, obliga a rechazar la atribución de lo indefinido a Dios, y ello tanto si lo indefinido es tomado de una manera extensiva, cuanto si lo entendemos desde el punto de vista de la comprehensión y la intensidad. De ello volveremos a ocuparnos al final de este mismo epígrafe, con ocasión del análisis de los conceptos —impropia e indirectamente metafísicos— opuestos a la noción de la infinitud como atributo divino.

Más complicada aún es la serie de las distinciones que de lo infinito hace P. Descoqs: «1. Según la condición de la materia y de la forma (…): a) lo *privativamente* infinito (por la disposición de la *materia):* lo que no tiene fin, pero es apto para tenerlo, en tanto que está privado de alguna perfección debida (…). Tal infinito se opone a lo perfecto; b) lo *infinito negativamente,* según la disposición de la *forma:* lo que no tiene fin ni es apto para tenerlo. Tal infinito es idéntico a lo perfecto. (…) 2. Según la perfección poseída, se divide en: a) *infinito relativamente,* lo que excluye límite en un orden, solo en alguna línea del ente, según una determinada condición, pero no según otra (…); b) *infinito absolutamente* (fuera de todo género): excluye límite en toda línea del ente, y solo Dios lo es (…). 3. Según el modo en que la perfección es poseída: a) *infinito en potencia* (sincategoremático, indefinido): excluye límite, no en tanto que la perfección tenida es ilimitada en acto, sino en tanto que la perfección puede aumentar sin fin. (…). b) *infinito en acto:* lo que tiene perfección ilimitada. Se divide en: a) infinito *en acto absolutamente,* lo que tiene perfección ilimitada en toda línea del ente; β) infinito *en acto relativamente:* lo que solo excluye límite en alguna línea. Lo cual a su vez se entiende de dos modos: (1) o en el orden de la *perfección* o, como quien dice, de la *cualidad* (…), (2) o en el orden del *número* (…) y de la *medida,* o sea, de la *cantidad»*[633].

Es ésta, indudablemente, una clasificación tan recargada de divisiones y subdivisiones, que no puede por menos de resultar prolija y de dar la impresión de ser ella, a su vez, un infinito en potencia… por cuanto siempre tendría la posibilidad de incrementarse en el número de sus miembros, encontrándose así en el mismo caso que la infinita divisibilidad del continuo. Y, sin embargo, esta clasificación presta el servicio de señalar en varias ocasiones una esclarecedora conexión entre lo infinito y lo perfecto, la cual no puede

carecer de interés en el análisis lógico de lo infinito en tanto que perfección atribuible al ser propio de Dios. —En primer lugar, lo negativamente infinito (según la razón de la forma) es idéntico a perfecto, justo en su oposición a lo infinito privativamente (lo que carece de un límite que debiera tener), es decir, lo imperfecto en tanto que inacabado.

En segundo lugar, lo absolutamente infinito, que solo Dios lo es, excluye límite en toda línea del ente, de tal manera que no puede admitir imperfección alguna. Y en tercer lugar, como contrapuesto a lo que solo relativamente es infinito en acto, está lo infinito en acto de una manera absoluta, al cual conviene en incondicionada plenitud la índole de lo perfecto tal como ésta es atribuible a Dios, o sea, como la propia de lo que es perfecto insuperablemente. Y así no es de extrañar que P. Descoqs —en un breve texto, muy próximo al ya citado— lo declare como aquello respecto de lo cual no existe, ni puede existir, nada mayor o mejor, o bien como aquello de lo cual no cabe pensar que algo sea mayor o mejor que él[634]. La conexión con el *id quo majus cogitari nequit* del argumento anselmiano habitualmente calificado de ontológico no puede ser más clara en el concepto e incluso en la letra, si bien es cierto que P. Descoqs no admite la célebre fórmula anselmiana[635].

* * *

En la filosofía racionalista el sentido de la infinitud ha sido tratado expresamente por Descartes y Spinoza. La aportación de Leibniz al análisis de la cuestión de lo infinito es relevante solo en el campo de la matemática, no en el ámbito estricta y propiamente metafísico, dentro del cual la infinitud divina no es señalada por Leibniz de una manera explícita y directa, de tal suerte que hay que inferirla de lo que él mismo dice sobre la limitación de todo lo creado[636].

Descartes explica la discusión entre lo infinito y lo indefinido, atribuyendo la índole de lo primero a Dios en exclusiva: «Y no hay nada que yo nombre propiamente infinito, sino lo que se encuentra por todas partes libre de límites, sentido en el cual únicamente Dios es infinito. En cambio, a las cosas donde solo bajo alguna consideración no veo fin, como la extensión de los espacios imaginarios, la multitud de los números, la divisibilidad de las partes de la cantidad y otras cosas semejantes, las llamo indefinidas y no infinitas, porque no son sin fin y límite por todas partes»[637]. O también: «Nunca uso el nombre de infinito para significar únicamente el no tener fin, lo cual es negativo y a lo cual aplico el nombre de indefinido, sino para significar una cosa real, que es incomparablemente superior a todas las que tienen algún término»[638].

La determinación cartesiana de la diferencia entre lo infinito y lo indefinido es perfectamente admisible. También lo es la atribución, efectuada por Descartes, de la índole de lo infinito a Dios y solo a Dios, ya que entiende por esta índole la propia de lo absolutamente infinito, la de lo que en la terminología de la Escuela se designa con la expresión *infinitum simpliciter,* que significa lo necesariamente vinculado al ser en su absoluta plenitud intensiva. —En cambio, la explicación que da Descartes de su decisión de abstenerse del uso de «infinito» para significar únicamente el no tener fin no me

parece enteramente plausible. Porque si bien lo infinito en cuanto tal es realidad positiva —algo incomparablemente superior a todas las cosas que tienen algún límite, como Descartes expresamente afirma—, la negación de límite o de finitud es negativa tan solo de una manera verbal; lógicamente, *i.e.,* no según la palabra, sino según el concepto, es algo positivo, justo en tanto que negación de negación. Con todo, cabría decir que el razonamiento cartesiano, aunque en este punto no trasciende la pura y simple dimensión verbal (o, mejor, verbalista), está al servicio de una loable intención: la de dejar al concepto de Dios enteramente libre de cualquier sombra de negatividad o de apariencia de ella.

Para Spinoza es Dios «el ente absolutamente infinito, vale decir, la substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa la esencia eterna e infinita»[639]. —La concepción spinoziana del atributo no es lo que lo distingue de la esencia de la substancia a la cual conviene. «Por atributo entiendo —afirma Spinoza— lo que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de la esencia de ella»[640]. Habrá que pensar, por tanto, que lo designado por Spinoza con el nombre de atributo no es nunca lo significado en la Escuela con la expresión «constitutivo formal», dado que este es único para cada substancia, siendo, en cambio, plurales (infinitos en número) los atributos vinculados por Spinoza a Dios. —Por otra parte, y como igualmente es bien sabido, uno de los atributos divinos consiste, según Spinoza, en la extensión, *i.e.,* en algo que, en oposición a la doctrina spinoziana sobre la extensión como atributo, no puede ser absoluto de una manera infinita porque, incluso considerado únicamente desde el punto de vista matemático, ha de tener una figura determinada, que en cuanto tal la delimita y contrae. Una extensión sin ninguna figura es un puro *ens rationis,* más en concreto una quiddidad paradójica[641].

* * *

En su fase precrítica usa Kant la voz «infinito», pero precisamente para vincularla a la matemática, donde, según él, tiene su sentido propio. —Para designar la perfección de Dios, la mayor de todas las perfecciones, mantiene Kant que «el concepto de la *omnisuficiencia* divina, dilatado a todo lo posible y lo efectivo, es también una expresión mucho más correcta que la de *infinito,* de la cual habitualmente se hace uso, (…) y cuyo sentido propio es evidentemente matemático»[642].

Al calificar de evidente el significado matemático de la expresión «infinito» en su sentido propio, incurre Kant en dos fallos: *1º* considera evidente lo que no lo es en modo alguno, dado que tampoco es evidente la índole matemática del sentido propio del término «fin» como límite o término. Ciertamente, las nociones de límite y de término se aplican en matemáticas, pero no de un modo más propio que cuando reconocemos, *v.gr.,* las limitaciones que afectan al entendimiento humano por cuanto a este le falta la capacidad de entender simultáneamente todo objeto posible, o las limitaciones de nuestros poderes activos (no somos omnipotentes), etc.; *2º* no advierte Kant que en la significación matemática lo infinito lo es de un modo exclusivamente relativo y, por tanto,

no incondicionada o absolutamente infinito, lo cual es incompatible con que el sentido propio de lo infinito se reduzca a lo que este es en el saber matemático.

En su fase crítica y, a su vez, según la dimensión teórica de la razón, lo infinito es tratado por Kant al hablar del espacio y del tiempo. «El espacio es representado como una magnitud infinita *dada* (…); pero ningún concepto puede, en cuanto tal, ser pensado como si contuviese *en sí* un conjunto infinito de representaciones»[643]. Ahora bien, una «magnitud infinita *dada», *según afirma Kant que la es el espacio en cuanto representado, no podría ser infinita en potencia (ya que así no estaría dada nunca enteramente), sino en acto, y, en consecuencia, no podría haber otra que la superase, lo cual es incompatible con la índole misma de toda magnitud en cuanto tal (de la misma manera en que ningún número puede ser un número insuperable).

«La infinitud del tiempo —declara Kant— no significa sino que toda determinada magnitud de tiempo es posible únicamente por limitaciones de un único tiempo básico. De ahí que la representación originaria de *tiempo* ha de estar dada como exenta de límites[644]. —El mismo reparo ya hecho a la infinitud kantiana del espacio debe igualmente aplicarse a la del tiempo básico. También es este una magnitud, y no cabe, por tanto, que sea infinito nada más que en potencia, es decir, nunca puede estar dado entero, de tal manera que resulte imposible otro mayor.

De los atributos divinos habla Kant al referirse a Dios como uno de los postulados de la razón pura en su uso práctico. Y así, tras haber advertido que en la vía empírica (de la física) el concepto de Dios queda siempre insuficientemente determinado como concepto de la perfección del primer ser, dice Kant: «Intento entonces mantener este concepto en el objeto de la razón práctica y encuentro ahí que el principio moral lo admite como posible únicamente en el supuesto de que el mundo tenga un autor cuya perfección sea máxima. Ha de ser *omnisciente,* para conocer mi comportamiento hasta en lo más íntimo de su intención en todos los casos posibles y en todo futuro; *omnipotente,* para darle [a mi conducta] las adecuadas consecuencias; también *omnipresente, eterno,* etc.»[645].

Tan cierto es que aquí habla Kant de unos atributos divinos (dejando abierta en el «etcétera» final la posibilidad de referirse también a otros) como que Kant no habla expresamente de la infinitud de Dios. Es verdad que de un modo implícito la infinitud divina está presente en los atributos mencionados (tal como algo está implícito en la noción de lo que le equivale); mas también es verdad que la índole matemática asignada por Kant a lo infinito en su más propio sentido no puede ser compatible con la absoluta perfección de Dios.

* * *

Para no perderme en el intrincado laberinto de las tan profusas como ambiguas declaraciones que acerca de lo infinito hace Hegel, recurro al autorizado léxico hegeliano de H. Glockner, y allí encuentro lo que a mi modo de ver contiene la clave de la versión dialéctica de lo infinito. Esa clave es la afirmación según la cual «lo verdaderamente infinito es la unidad de él mismo y lo finito»[646].

¿Quiere Hegel decir que lo ilimitado tiene necesidad de lo que en cuanto tal se le opone? Literalmente al menos, no es ese el caso; pero aun cuando lo fuera, siempre resultaría posible —y no solo posible, sino necesario— que la conjunción conceptual sea compatible con la disyunción real: o, dicho con otros términos, es menester que lo válido en el plano propio del concepto no sea admisible en el plano propio del juicio. Entre lo ilimitado y lo limitado se da, efectivamente, una conjunción meramente conceptual, no real. Los objetos de los que esos conceptos son iconos mentales se comportan de suyo como realmente disyuntos entre sí: de lo contrario, no se excluirían *in re,* lo cual evidentemente es imposible para los términos de referencia de los conceptos que entre sí se oponen (tan imposible como que ninguno se oponga al enfrentado con él).

Si desde el punto de vista de la distinción entre lo meramente conceptual y lo real comparamos lo infinito y lo finito, nos encontraremos con que lo finito tiene necesidad no solo conceptual, sino real también, de lo infinito en sentido absoluto, por depender de este como el efecto depende, en resolución, de su causa última. Por el contrario, lo infinito no tiene ninguna necesidad real de lo finito. Podría muy bien existir sin que este existiera, porque ni lo finito es parte de él, ni él lo crea necesariamente, sino con absoluta libertad[647].

* * *

El carácter *entitativo* de lo infinito como atributo de Dios se debe a que la índole de infinito concierne ante todo al «modo de ser» de Dios, pues aunque atañe también al «modo de obrar» divino, precede lógicamente *(i.e.,* según la noción) a este, en tanto que el concepto del obrar sigue al concepto del ser. —Mas ¿por qué hay que considerarlo como el primero de los atributos entitativos de Dios? Solo cabe alegar una razón, pero ésta es enteramente suficiente. A lo que es por sí mismo de una manera absoluta ha de atribuírsele ante todo el ser absolutamente infinito porque inmediatamente ello deriva de la índole misma del *ens a se,* que, en cuanto tal, no puede encontrarse limitado por algún receptor ni por algo que le confiera el carácter de ente.

Con todo, el análisis lógico de la infinitud como el primero de los atributos entitativos de Dios no puede quedarse únicamente en la prueba que acabo de exponer. La determinación del concepto de la infinitud divina no está completa sin la consideración del concepto que se opone al de esta infinitud. Ese concepto es el de la índole de lo finito en cuanto tal, vale decir, la de lo limitado en tanto que limitado, sea cualquiera el tipo de límite que le convenga. Lo limitado o finito se opone *contradictoriamente* a lo absolutamente ilimitado o infinito que de una manera necesaria es, desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos, el primero de todos los atributos de Dios. Entre la absoluta infinitud divina y la finitud de todo lo que no es Dios no es posible ningún término medio, ni siquiera de carácter negativo.

La infinitud relativa es —en resolución— finitud, dado que solo conviene a lo que siempre tiene en acto algún límite, aunque en potencia no lo tenga nunca. Y en su uso más habitual tampoco lo indefinido es infinito de una manera absoluta, sino, por el

contrario, únicamente de una manera relativa, infinito solo en potencia. Además, otro tanto debe decirse si lo indefinido se entiende en la acepción (la que mejor responde a la etimología) de lo no determinado *in concreto,* pero determinado abstractamente (pues nada abstracto es indeterminado por completo).

Por último, no es posible que lo finito y lo infinito (en sentido absoluto) se comporten entre sí como los miembros de una oposición relativa, a pesar de que lo finito depende realmente de lo que de un modo absoluto es infinito. La oposición relativa no se caracteriza únicamente por la dependencia real de uno de sus extremos respecto del otro, sino también por tener algún término medio negativo (como cualquier otra oposición que no sea la contradictoria), y entre lo finito y lo absolutamente infinito no puede haber ningún *neutrum.*

§ 2. La simplicidad

Ya en la noción del ser en su plenitud absoluta, como conjunto de todas las perfecciones estricta y formalmente positivas elevadas al máximo[648] —lo que llaman algunos escolásticos la esencia metafísica de Dios— se contiene la idea de la simplicidad como atributo divino. Entre esas perfecciones estricta y formalmente positivas que convienen al ser en su incondicionada plenitud ha de hallarse, efectivamente, la unidad, mas no en cualquiera de las modalidades que pueden darse en ella, sino precisamente en la de lo que es uno en grado máximo: a saber, la incondicional unidad de lo cabalmente simple, *i.e.,* la simplicidad en su sentido absoluto.

El lenguaje común no resulta el más adecuado para dar a entender lo que es la simplicidad como atributo divino. Fuera de la terminología filosófica, el vocablo «simplicidad» se usa en tan variadas (e incluso contrapuestas) acepciones, que hay que tomarlo, atendiendo al conjunto de ellas, como un término equívoco, hasta el punto de poder emplearse para significar lo que, siendo simple en un sentido, es, no obstante, complejo en otro. —Aquí vendría a cuento el divertido episodio que K. G. Chesterton narra de la señora inglesa en cuyas manos cayó un libro de trozos selectos de santo Tomás. Llena de entusiasmo, comenzó la señora a leer un párrafo que tenía el inocente título de «la simplicidad de Dios». Al poco tiempo, dejó caer el libro y exclamó: ¡Pues si esta es la simplicidad de Dios, no sé yo cuál será su complejidad![649]. —Aunque la intención del célebre escritor va por otro camino, el episodio vale para ilustrar a su modo la distinción entre la simplicidad del ser mismo de Dios y la inevitable complejidad del humano concepto de ella.

Ninguno de nuestro conceptos es simple, ni tan siquiera el de la pura o cabal simplicidad, el cual añade algo a la noción del ente, que es la menos compleja de todas nuestras nociones. Pero la simplicidad no es un concepto, si bien la calificada tan solo de relativa tiene partes de uno u otro tipo. No es ese el caso de la simplicidad incondicionada o absoluta, la única atribuible al ser divino y que es la que por completo se halla exenta de toda clase de composición.

De la simplicidad divina ha de decirse que es la propia de lo que de ningún modo está compuesto, si con ello no se piensa únicamente que no está compuesto *en sí,* en su propia entidad, sino que tampoco se compone *con otro.* Ambas cosas son inconciliables con la índole de lo absolutamente infinito, la cual es incompatible con la de ser parte de algo (ya que ese algo habría de ser mayor que lo infinito de una manera absoluta) e incompatible también con tener partes, como quiera que éstas, en cuanto tales, habrían de ser limitadas, con lo cual sería también finito su conjunto, dado que lo infinito en sentido absoluto no se puede integrar acumulando entidades finitas. Como lapidariamente dice P. Descoqs, *finitum finito additum nequit constituere infinitum*[650].

La simplicidad divina presupone ciertamente la aseidad como constitutivo formal del ser de Dios, pero no la subsigue sin ninguna mediación lógica, sino, por el contrario, solamente a través de la absoluta infinitud del ser divino. Lo que de un modo incondicional es por sí mismo, es también absoluta o incondicionalmente simple *porque* es infinito de una manera absoluta. Y este *porque,* si bien implica una cabal identidad real, lleva consigo una irreductible diferencia conceptual. «Absolutamente simple» y «absolutamente infinito» no son términos sinónimos, sino equivalentes, aunque, digámoslo así, de una manera directa, no según el modo indirecto en que deben considerarse equivalentes «lo que es simple de una manera absoluta» y «lo que de un modo absoluto es por sí mismo».

La simplicidad es lógicamente posterior a la absoluta infinitud divina por derivarse de ésta sin dejar de serle equivalente. La equivalencia no excluye la posterioridad lógica en todos los casos, según puede comprobarse al admitir, *v.gr.,* que los conceptos de las propiedades llamadas trascendentales equivalen todos y cada uno de ellos al concepto del ente, respecto del cual se comportan como lógicamente posteriores por derivarse o subseguirse de él.

En consecuencia, no se comprende bien —al menos, yo no lo logro— por qué santo Tomás se ocupa de la simplicidad de Dios antes de examinar la infinitud divina. En el exordio a la cuestión *De Dei simplicitate,* y tras haber declarado que no podemos conocer lo que Dios es, sino lo que no es[651], afirma santo Tomás: «Ahora bien, de Dios podemos hacer patente la manera según la cual no es, eliminando de Él las cosas que no le convienen, tales como la composición, el cambio y otras por el estilo. Así, pues, en primer lugar se examina la simplicidad, que excluye de Dios la composición. Y puesto que las cosas simples son imperfectas y partes en las realidades corpóreas, en segundo lugar se trata de la perfección de Dios; en tercer lugar, de su infinitud; en cuarto lugar, de la inmutabilidad; en quinto lugar, de la unidad»[652].

Nada se dice aquí de por qué la composición es lo primero que se debe negar de Dios, con lo cual queda sin justificación de ningún tipo el primer puesto asignado a la cuestión de la simplicidad divina. Ni tampoco se dice nada de por qué el tercer puesto corresponde a la infinitud, el cuarto a la inmutabilidad, o el quinto a la unidad. Y, sin embargo, el tratamiento aquinatense de la simplicidad divina es una de las más esclarecedoras y profundas aportaciones que a la teología filosófica se le han podido hacer. Entre los artículos dedicados en ese tratamiento a la tesis afirmativa de la

simplicidad como atributo divino destaca especialmente, como el más metafísico de todos, el artículo 4, donde se trata de la identidad de la esencia y el ser divinos. En favor de tal identidad, la máximamente opuesta a toda composición, se aducen tres razones: «En primer lugar, porque todo lo que es en algo que no está en la esencia de ello es preciso que sea causado, ya por los principios de la esencia (…) ya por algo exterior (…). Por tanto, si el mismo ser de una realidad es distinto de la esencia de ésta, es necesario que el ser de esa realidad sea causado por algo exterior, o bien por los principios esenciales de ella misma. Ahora bien, no cabe que el ser sea causado solamente por los principios esenciales de una realidad: porque ninguna es suficiente para ser respecto de ella misma la causa de su ser, si este es causado. Por tanto, es necesario que aquello cuyo ser es distinto de su esencia sea causado por otro. Lo cual no puede decirse de Dios, porque de Él decimos que es la causa eficiente primera»[653].

En último término esta prueba se basa en la aseidad divina, por apoyarse en la imposibilidad de que Dios sea causado o, lo que es lo mismo, en la necesidad de que Dios sea por sí de una manera absoluta[654]. En una obra anterior, santo Tomás había alegado, entre otros razonamientos excluyentes de toda composición en la realidad divina, el que sigue: «Toda composición necesita de algo que componga: pues si es composición, lo es de varios; ahora bien, las cosas que de suyo son varias no se juntarían entre sí formando una realidad, si no fuesen unidas por algo que las pone juntas. En consecuencia, si Dios fuese compuesto, tendría algo que lo unificase, porque nada es causa de sí mismo, ya que a sí mismo habría de antecederse, lo cual es imposible. Mas lo que unifica es causa eficiente de lo compuesto por él. Así, pues, Dios tendría causa eficiente, y así no sería causa primera»[655].

También en esta ocasión es la aseidad el fundamento último de la prueba de la simplicidad divina. De un modo explícito no aparece la aseidad como tal fundamento último, pues lo que en este caso se presenta así es la causa primera, pero implícitamente la noción de esta causa es reductible al concepto de la aseidad, toda vez que para poder ser causa primera —es decir, incausada— es necesario no ser en modo alguno por otro o, dicho de una manera positiva, tener el ser únicamente por sí mismo: ser *a se* en un sentido absoluto.

En el análisis que en sus *Quaestiones disputatae* dedica a la potencia, presenta santo Tomás, para probar la simplicidad de Dios, tres razones, de las cuales la menos parecida a las ya aquí consideradas es la que a continuación transcribo: «La tercera razón es la necesidad de que el primer ente, Dios, sea perfectísimo y, por tanto, óptimo (…). Ahora bien, lo óptimo es aquello en lo que no hay nada carente de bondad, como lo blanquísimo es aquello con lo que nada de negrura se mezcla. Mas ello no es posible en ningún compuesto. Pues lo bueno que resulta de una composición de partes, y por lo cual es bueno el todo, no está en ninguna de ellas. De ahí que las partes no sean buenas con la bondad que es propia del todo. Es necesario, por tanto, que lo óptimo sea simplicísimo y carezca de toda parte. Y esta razón la pone el Filósofo y también Hilario, donde este dice que Dios, por ser luz, no está coartado por cosas obscuras, y por ser fuerza no es mantenido por cosas débiles»[656].

La mención que de Aristóteles se hace en este texto se refiere concretamente a lo que el Estagirita dice de la substancia eterna cuando, además de atribuirle la inmutabilidad y la separación respecto de todo lo sensorialmente captable, añade que carece de toda magnitud y que no tiene partes ni puede dividirse: «(…) Hay una substancia eterna e inmóvil y separada de todas las cosas sensibles (…). No cabe que esta substancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible»[657].

La contraposición que de este modo señala Aristóteles entre el no tener ninguna magnitud, por un lado, y, por otro, el carecer de partes y ser indivisible, puede dar ocasión a que se piense que la simplicidad y la indivisibilidad, aristotélicamente concebidas, son atributos que se refieren tan solo a lo que no tiene magnitud y justo por no tenerla, lo cual determinaría que todo lo inmaterial sería simple (ἀμερὴς) e indivisible (ἀδιαίρετός) precisamente por ser inmaterial. Se llegaría de esta suerte a una conclusión aberrante. Baste considerar que hay efectivas realidades sin materia, en las que el ser y la esencia son realmente distintas y que son, por tanto, compuestas, no de partes cuantitativas, pero sí, ciertamente, de partes entitativas. Todos los entes finitos se encuentran en ese caso y, por lo mismo, ninguno de ellos es simple de una manera incondicionada o absoluta. Según se ha probado arriba, la incondicionada o absoluta simplicidad presupone la infinitud y se sigue directamente de ella.

Sin embargo, no sería justo atribuir a Aristóteles la vinculación de la simplicidad en su más estricto sentido a todo lo inmaterial. La simplicidad afirmada por Aristóteles en el citado pasaje de *Met.,* 1073 a 4-8 es la de algo a lo que antes ha llamado el viviente eterno más noble o mejor: «Decimos que Dios es el viviente eterno más noble, de manera que en Dios está ya dada una vida perennemente continua y eterna: eso es, por tanto, Dios»[658]. El estar ya dada en Dios esa vida no significa otra cosa sino que la es, que a diferencia de los otros seres vivientes no se limita a tenerla o componerse con ella como algo distinto de su vivir, sino que precisamente en él consiste (según se dice al final del pasaje en cuestión).

G. Reale, a propósito de otra afirmación aristotélica sobre el vivir divino *(Met.,* 1072 b 16), comenta: «Obsérvese bien: Dios no solo *tiene* vida, sino que *es* vida; su vida eterna es su misma eterna actividad de pensamiento»[659]. También en la nota inmediatamente subsiguiente a la que acabamos de leer, Reale hace constar en su totalidad el comentario de santo Tomás a *Met.,* 1072 b 28-30, del cual me limito aquí a transcribir la última parte: «Dios es lo mismo que es su vida eterna, no se distingue de ella»[660].

Acerca de la indivisibilidad debe advertirse que, aunque sin duda conviene a la Divinidad, no es, sin embargo, un atributo propio (exclusivo) de ella, sino algo común a todo lo inmaterial. El hecho de que los *minima naturalia* no puedan dividirse conservando su identidad específica (así, por ejemplo, el agua pierde su identidad como agua al dividirse en hidrógeno y oxígeno, que son sus componentes) no es una prueba de que también hay algo material indivisible. Aunque no se puedan dividir conservando su propia índole específica, los *minima naturalia* pueden ser divididos sin que por ello dejen de seguir siendo materiales los resultados de su descomposición.

* * *

De la absoluta simplicidad divina se sigue lógicamente la unicidad de Dios, no en la acepción de que Dios sea el único ser, sino en la de que solamente un ser puede ser Dios. La imposibilidad de varios dioses se hace patente por la necesidad de que ninguno de ellos fuera simple de una manera absoluta, pues cada uno habría de estar compuesto de lo que tuviese de común con los demás y de lo que fuese propio de Él. —La unicidad de Dios es consecuencia inmediata de la absoluta simplicidad divina, y se demuestra reduciendo al absurdo la tesis propia del politeísmo, pues tan absurdo es atribuirle a Dios una interna pluralidad como admitir una pluralidad de dioses recíprocamente externos en tanto que diferentes entre sí.

También cabe probar la unicidad de Dios tomando como punto de partida la absoluta infinitud del ser divino. Una pluralidad de dioses supondría necesariamente que cada uno poseyera algo —lo peculiar de él— que a los demás les faltase, lo que es tanto como que todos careciesen de alguna perfección, siendo así limitados todos ellos: es decir, ninguno absolutamente infinito. —Sin embargo, esta prueba implica negativamente la mediación del concepto de la absoluta simplicidad divina porque es preciso no ser una realidad absolutamente simple para poder constar de algo propio, no presente en ninguna de las demás realidades, y de algo común a todas ellas.

* * *

Lo máximamente opuesto a la absoluta simplicidad divina es la composición real, tanto la de cada uno de los entes finitos en cuanto tales y que se debe cabalmente a su finitud, cuanto la composición del conjunto integrado por todos ellos. —No hay, no puede haber, término medio alguno, ni siquiera neutral o bilateralmente negativo, entre la simplicidad propia de Dios y la composición real de lo finito. No cabe no ser compuesto y, a la vez, no ser simple. Es posible, eso sí, que lo realmente simple sea compuesto conceptualmente, y ello no solo es posible, sino inevitable, necesario, en virtud de la irreductible composición lógica de la menos compleja de las ideas humanas, que es la noción del ente, sin la cual no nos es accesible en modo alguno el concepto de Dios como lo simple de una manera absoluta. Y este concepto es, en cuanto tal, todavía más complejo que el concepto del ente porque le añade la idea de la simplicidad incondicionada o absoluta.

Por último, aunque todo lo que es realmente compuesto se encuentra en una relación real de dependencia respecto de lo que es simple de una manera absoluta, la oposición entre ambos no puede ser relativa. Ésta admite algún término medio negativo, el cual queda necesariamente descartado por la oposición contradictoria que lo realmente compuesto y lo realmente simple de una manera absoluta mantienen entre sí.

§ 3. LA INMUTABILIDAD

El atributo —literalmente negativo— que lleva el nombre de inmutabilidad como absoluta imposibilidad de cambio, se deriva lógicamente (sin que intervenga como mediador ningún otro atributo) de la absoluta simplicidad que es propiedad exclusivamente divina y que en su apariencia literal tiene también un significado negativo. —La absoluta simplicidad es asimismo absoluta invariabilidad porque para que algo cambie es necesario que tenga el acto de ser de un cierto modo (lo cual a su vez implica que efectivamente sea en acto) y la potencia de ser de otro modo distinto, y porque el constar de acto y potencia, es decir, el componerse de ellos es enteramente incompatible con la incondicionada o absoluta simplicidad. —También cabe probar con otro razonamiento que la composición real de acto y potencia es necesaria para la posibilidad de que algo cambie. Esta posibilidad implica efectivamente en el sujeto del cambio no solamente la falta de lo que mediante el cambio adquiere ese sujeto, sino también la aptitud para adquirir lo que le falta, y esa aptitud es potencia que realmente se compone con el acto sin el cual lo mutable no tendría ningún ser. Y todavía debe tomarse en consideración que el cambio es acto de un ente en potencia en tanto que está en potencia de ese acto, según la aparentemente paradójica definición de Aristóteles[661].

No hay en el pensamiento griego anterior al maestro de Aristóteles una segura y clara afirmación de la absoluta inmutabilidad divina. En un mismo pasaje llega Platón a atribuir a Dios la simplicidad y la inmutabilidad no solo de su ser, sino de su apariencia: «Dios es absolutamente simple y veraz, tanto en sus hechos como en sus palabras, y Él mismo no varía ni engaña a los demás por medio de una aparición, o de discursos o del envío de signos, ya sea en la vigilia, ya en el sueño»[662].

En Aristóteles, para quien el motor inmóvil es Dios, leemos cómo ese motor, que sin ser movido mueve y es en acto, no puede cambiar en su manera de ser: «Puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y en acto, no cabe, en absoluto, que ese algo sea de otra manera»[663]. El comentario aquinatense a esta declaración de Aristóteles es algo más que una simple repetición porque acaba afirmando, de una manera explícita, la imposibilidad de que el motor en cuestión sea movido: «El primer motor, que es inmóvil y ente siempre en acto, de ningún modo puede variar su propio comportamiento, porque no puede ser movido»[664]. Efectivamente, no es lo mismo el no-ser-movido que el no-poder-serlo. De lo segundo se infiere lo primero, mas no a la inversa. Ciertamente, el primer motor es pensado por Aristóteles no solamente como no cambiado, sino como imposible de cambiar, pero en esta ocasión no lo llega a decir expresamente, si bien debe reconocerse que de un modo implícito lo admite al afirmar que el primer motor es siempre en acto (ἐνεργείᾳ) o, lo que es lo mismo, nunca en potencia, por lo que no cabe en modo alguno que le pueda afectar el movimiento o cambio, como quiera que toda mutación presupone composición de potencia y acto.

San Agustín pensaba a Dios como inconmutable (= inmutable), juntamente con los atributos de la incorruptibilidad y la inviolabilidad: «te creía (…) incorruptible, inviolable e inconmutable, porque sin saber de dónde ni cómo, veía claramente, y como cierto, que

lo corruptible es peor que lo que no lo es, y que lo que puede ser violado lo postponía, sin duda, a lo inviolable, y que lo no susceptible de mutación alguna es mejor que lo expuesto a ella»[665]. —O también: «Todas las otras sustancias o esencias llevan consigo accidentes, y toda mutación, grande o sea como sea, se efectúa en ellos; pero a Dios no puede acontecerle nada de esta índole; y, por tanto, solo hay una sustancia o esencia, que es Dios y a la cual compete con verdad suma el ser (…). Pues lo que cambia no conserva el mismo ser, y lo que se puede cambiar, aunque no se cambie, puede ser lo que no era; y, por esto, solo lo que, además de no cambiar, tampoco tiene ninguna posibilidad de ser cambiado, merece que sin ningún escrúpulo se le llame ser»[666].

Estos dos argumentos de san Agustín me resultan insuficientes. El expuesto en las *Confesiones* no da ninguna razón de la superioridad de lo inmutable sobre lo que puede cambiar. Se limita a afirmar esta superioridad sin demostrarla, ni más ni menos que como si verdaderamente se tratase de una inmediata evidencia. Y tampoco es verdaderamente concluyente el argumento formulado en *De Trinitate.* ¿Por qué solo lo que no cambia, ni es susceptible de cambio, merece, sin ningún escrúpulo o reserva, que se le llame ser? Para dejar de ser de una manera, y llegar así a ser de otra, es necesario ser verdaderamente. Lo que cambia no es un ser ilusorio o falso, ni carece de algo que para ser resulte imprescindible. Y tener menos ser que Dios no es no tener un ser enteramente auténtico, efectivo. Ni sería Dios un verdadero Creador si a lo creado le faltase algo para merecer considerarlo un verdadero ser. Entre el ser y la nada no hay término medio alguno. Solo hay término medio entre el Ser absoluto y la absoluta nada; pero ser verdaderamente no es lo mismo que ser absolutamente, como a su vez el relativo no-ser, que sin duda conviene a lo mutable, es imposible en lo que no es ser en modo alguno.

Santo Tomás se ocupa de la inmutabilidad divina distinguiendo a propósito de ella dos cuestiones: la de si Dios es absolutamente inmutable, y la de si el ser inmutable conviene solo a Dios. En favor de la tesis de la absoluta inmutabilidad de Dios expone tres argumentos: «*En primer lugar,* porque se ha probado (…) que existe un primer ente, al cual llamamos Dios, y es necesario que ese primer ente sea acto puro, sin mezcla de potencia alguna, porque la potencia es, de un modo absoluto, posterior al acto. Ahora bien, todo lo que de alguna manera cambia es de algún modo en potencia. Lo cual hace evidente la imposibilidad de que en Dios se dé cambio alguno. —*En segundo lugar,* todo lo que cambia permanece en algún aspecto, desapareciendo en otro. (…) Y así en todo lo que cambia hay alguna composición. Ahora bien, arriba se ha hecho patente que no hay composición alguna en Dios. (…) De donde resulta que Dios no puede cambiarse. *En tercer lugar,* (…) todo lo que cambia adquiere con su cambio algo y llega a algo a lo cual no llegaba antes. Mas Dios, por ser infinito, abarcando en sí la entera plenitud de perfección de todo el ser, no puede adquirir algo, ni extenderse hacia algo a lo cual antes no llegaba. Por tanto, de ningún modo le compete el cambio»[667].

Solamente el segundo de estos tres argumentos fundamenta la inmutabilidad de Dios en lo que verdaderamente constituye la razón inmediata de ella, a saber, la absoluta simplicidad divina. La explícita presencia de esa razón inmediata es indispensable desde

el punto de vista de la *lógica* de los conceptos metafísicos. Este punto de vista no atiende exclusivamente a la licitud deductiva de la inferencia con la que algo queda justificado, sino que atiende también a la necesidad de que esa inferencia esté apoyada, según lo exige el buen orden, en su inmediato y explícito fundamento. Tal es, por cierto, la condición que no cumplen el primero y tercero de los argumentos de santo Tomás en el pasaje aducido. Lo cual no quiere decir que esos dos argumentos carezcan de legitimidad o validez. Son realmente demostrativos, mas no se ajustan al orden conceptual de los atributos divinos según el modo humano de entenderlos en su inmediata y propia articulación.

Pasemos ahora al otro aspecto del tratamiento aquinatense de la inmutabilidad divina: al de si esta inmutabilidad conviene solo a Dios. En este punto la argumentación de santo Tomás es prolija y difusa, a lo que debe añadirse que concluye probando que únicamente Dios es inmutable porque no le es posible perder el ser, cosa que, por el contrario, es posible para todos los entes creados, dado que estos no tienen el ser por sí mismos, sino exclusivamente por habérselo dado Dios, en cuyo poder está también el quitárselo[668]. Antes de llegar a esta conclusión, Santo Tomás se refiere *per longum et latum,* a las mutaciones por virtud de las cuales lo que no es Dios puede llegar a adquirir una determinación perdiendo otra. Ahora bien, toda la complicada serie de consideraciones que para manifestarlo se exponen y desarrollan puede sustituirse por el siguiente argumento más directo y mucho más breve: todo lo que no es Dios es limitado, finito, y compuesto, por ello mismo, de potencia y de acto, lo cual lleva consigo la mutabilidad porque toda potencia (se sobreentiende, pasiva) hace posible, para el respectivo sujeto, determinaciones diferentes, dadas en sucesión y entre sí opuestas.

* * *

La omnímoda inmutabilidad propia de Dios no excluye la mutabilidad llamada extrínseca, dado que la mutación real que ésta supone no acontece en el ser divino, sino en el de otro ente, que en cada caso es el que modifica su manera de habérselas con Dios. Los ejemplos más frecuentemente utilizados para ilustrar el concepto de la mutabilidad extrínseca se refieren a entes limitados. *V.gr.,* la columna que estaba a mi derecha y pasa a estar a mi izquierda es un ente finito ciertamente mutable, mas no varía por el solo hecho de que yo cambie mi posición respecto de ella: ese cambio es real en mí, no en la columna, respecto de la cual es solamente una pura denominación extrínseca, que nada le añade ni le quita. Y lo que pasa de no-ser-leído a serlo no resulta afectado por ningún cambio real. El estar siendo objeto de lectura es una mera denominación extrínseca, y solo extrínseca es también la mutación que puede atribuirse a lo leído cuando «pasa» a la situación de que alguien lo esté leyendo.

Mas tampoco es intrínseca la mutación atribuible a Dios por el hecho de que alguien cambie en su modo de habérselas con la realidad del Ser divino. Tal hecho no pone ni quita nada en Dios. En Él no es nada real. Donde es real ese hecho es en quien cambia su relación con Dios. (En la teología de la fe cristiana se sostiene que la mutación

atribuible al Verbo por haberse hecho hombre no le afecta en su propia naturaleza divina. Es solo una mutación *ex parte humanitatis,* es decir, se efectúa verdaderamente en la concreta naturaleza humana que en la persona de Cristo queda unida —no realmente identificada— con la naturaleza de Dios en cuanto tal.

* * *

El Ser mismo es —afirma R. Garrigou-Lagrange— absolutamente *inmutable.* No puede adquirir nada, no está en potencia de una determinación ulterior, por ser soberanamente determinado, acto puro. Tampoco puede perder nada, porque es absolutamente simple. (…) Esta inmutabilidad no es la de la inercia, ni la de la muerte; es, por el contrario, la de la vida suprema, que posee, sin previa carencia, todo lo que puede y debe tener, sin necesidad de adquirirlo y sin poder en modo alguno perderlo»[669].

El «Ser mismo», del que así habla Garrigou-Lagrange, es el mismo ser de Dios: por tanto, el que no difiere realmente de la propia esencia divina, en oposición al que en los demás entes actualiza la esencia de cada uno y se compone con ella estableciendo algo que a los dos les es irreductible. El único ente que es el mismo ser que él posee —aquel donde el tener es ser— es omnímodamente inmutable porque no puede dejar de ser lo que tiene, como tampoco dejar de tener lo que es. Mas si así es inmutable, ¿puede verdaderamente tener vida? ¿No es la vida una capacidad de automoción y el ejercicio mismo de esta capacidad? El ente vivo es, según santo Tomás, la substancia a la cual conviene moverse a sí misma[670]. Pero como puede comprobarse atendiendo al final del texto latino citado, santo Tomás no se refiere solo al «moverse a sí mismo», sino también al «actuar operativamente de algún modo» *(movere seipsam vel agere se quocumque modo ad operandum),* de tal suerte que también es un modo, no el único, de actuar operativamente el ejercer la aptitud para la automoción. Este modo es el propio de las substancias vivientes que constan de acto y potencia. Tales substancias pasan de la potencia al acto al ejercer cada una de sus operaciones, pues ni siempre están efectuando sus actos operativos ni los realizan nunca sin que algo distinto (al menos individualmente) de ellas las ponga en actividad[671].

Uno de los mayores atentados contra la lógica de los conceptos metafísicos sería el que se cometiese si se tomara por inoperancia y, consiguientemente, por carencia de vida, lo que es en Dios la absoluta inmutabilidad. La vida es una de las perfecciones calificadas de puras o estricta y formalmente positivas, porque de suyo no implica ningún modo de imperfección (no es preciso tener algún defecto para poder vivir). En consecuencia, la vida no puede dejar de convenir al Ser en su plenitud absoluta. Este Ser es viviente al máximo porque es su propio vivir sin mezcla alguna de potencia pasiva: la pura actividad del Acto puro, sin ningún condicionamiento, ni tan siquiera el de tener que crear, pues el poder creador no es su ejercicio, ni está sujeto a la necesidad correspondiente. Semejante necesidad no podría serle impuesta por algo distinto de él, ni por ninguna parte de él mismo, ya que en virtud de la absoluta simplicidad divina es por

completo imposible que haya partes en Dios.

* * *

«Suponed —dice Kant en la segunda parte de su Cuarta Antinomia—, por el contrario, que hay fuera del mundo una causa del mundo absolutamente necesaria; entonces esa causa, como miembro supremo en la serie de las causas de los cambios efectuados en el mundo, daría comienzo ante todo a la existencia de estos y su serie. Ahora bien, entonces también tendría que comenzar a actuar, y su causalidad habría de pertenecer al tiempo, pero precisamente por ello mismo al conjunto de los fenómenos, es decir, al mundo, y, por consiguiente, ella misma, la causa, no estaría fuera del mundo, lo cual contradice a la hipótesis»[672].

¿Por qué sostiene Kant —aunque incluyéndolo en una de las antinomias de la razón pura— que el miembro supremo en la serie de las causas de los cambios mundanos habría de empezar a dar la existencia a estos cambios y a su serie? Si lo que con ello quisiera decir es que ese miembro supremo en la serie de las causas de tales cambios es lo que primordialmente los produce, nada habría que objetar por tratarse exclusivamente de una afirmación tautológica; pero lo que realmente dice Kant en esta ocasión es que esa causa supuestamente extramundana y primera tendría que comenzar a ejercer la causalidad que le es propia, lo que es tanto como pasar desde la potencia de causar hasta el acto correspondiente. Mas esto es inadmisible, porque si todo causar fuese en sí mismo, de suyo[673], un paso desde la potencia de causar hasta la actualización de su ejercicio, entonces el causar habría de consistir en un paso desde la potencia al acto de pasar desde esta potencia a un acto que a su vez habría de ser un paso desde… y así en un inevitable *regressus in infinitum.* —La imposibilidad de que las causas finitas —todas las mundanas— causen sin pasar de la potencia productiva al acto correspondiente se debe, en resolución, a que son finitas, no a que son causas. Y por ser finitas, y consiguientemente mutables, pertenecen al tiempo y son mundanas. (Sin embargo, Kant no sostiene que Dios pertenece al tiempo. Se limita a negarle a la razón teórica la posibilidad de conocer si Dios pertenece al tiempo o, por el contrario, es extratemporal).

* * *

Una notable objeción a la absoluta inmutabilidad del ser de Dios es la formulada por Brentano en los siguientes términos: «Si este ser creyese que lo que Él mismo fue antes sigue siéndolo después de cien años, y se representase así su actividad, se hallaría tan en desacuerdo consigo mismo como quien quisiera casarse dentro de un año y, pasado este tiempo, siguiera teniendo la intención de casarse cuando esa fecha hubiese ya transcurrido»[674].

Para que este argumento fuese válido sería preciso que en la vida divina se diesen en verdad el *antes* y el *después* realmente distintos *(i.e.,* distintos realmente en Dios, no en nuestro modo humano de pensarlos como si fuesen partes cronológicas del divino vivir).

Pero en el ser absolutamente simple la existencia de partes (cronológicas o de cualquier otro tipo) es imposible de una manera absoluta, y ello debe tomarse en el sentido en que es absoluta la imposibilidad de conciliar los extremos de una oposición contradictoria.

Anteriormente, aunque en la misma obra *Sobre la existencia de Dios,* Brentano había escrito: «Podemos demostrar, de la manera más clara, la imposibilidad de concebir lo inmediatamente necesario como exento de toda mutación. A este ser lo hemos inferido basándonos en lo que se nos presenta en la experiencia (…). Pues bien, lo que se nos presenta en la experiencia no se nos muestra inmutable, y es absolutamente imposible que lo que en sí mismo es inmutable sea la causa de un cambio»[675].

¿Por qué no podría un cambio ser efecto de algo absolutamente inmutable? Solo habría una razón: la necesidad de que la causa del cambio se modificase a sí misma al producirlo, pasando desde la potencia de causarlo al acto de hacerlo real. Ahora bien, esa automodificación es imposible, en primer lugar como automoción adecuada, porque no cabe que algo sea, respecto de sí mismo, totalmente causa y totalmente efecto, y en segundo lugar porque sería imposible como automoción inadecuada, ya que en el ser inmediatamente necesario —Dios— no hay partes de ningún tipo: toda composición le haría efecto de alguna causa diferente de Él mismo y, en consecuencia, le haría imposible la índole de inmediatamente necesario.

* * *

Al concepto de la absoluta inmutabilidad divina se opone con oposición contradictoria el de la mutabilidad de todo lo que no es Dios. Los objetos de estos conceptos se oponen *per se,* no *per accidens,* mutuamente, y no hay entre ellos ningún término medio, ni siquiera meramente negativo, es decir, algo que no fuese ni absolutamente inmutable ni tampoco mutable de algún modo o manera. De ahí la imposibilidad de que se opongan con oposición relativa, no obstante la dependencia real en que lo mutable se encuentra respecto de la absoluta inmutabilidad de la vida propia de Dios.

Por ser máximamente vida, la inmutabilidad absoluta de Dios puede ser pensada como aquello a lo que se oponen con oposición de contrariedad los demás modos de vivir, independientemente de las diferencias de perfección que entre ellos se dan. Por muy grandes que estas diferencias puedan ser, todos esos modos de vivir coinciden en ser posibles como automociones necesariamente inadecuadas, y ello les hace ser máximamente distantes de la vida divina, pese a ser vida también. Analógicamente, y solo así, la vida es algo común a Dios y a los demás seres vivos: «como si» fuese un género compartido por seres diametralmente contrarios y dentro del cual no se diese ningún término medio entre ambos polos, cumpliéndose, por tanto, lo exigido para la posibilidad de la oposición de contrariedad inmediata (= no mediada), según se explicó en el § 1 del Capítulo VIII, si bien no debe olvidarse el «como si» que en el presente caso impide hablar de una oposición por contrariedad en sentido propio y estricto. (Solo se trata de una equiparación pura y simplemente metafórica).

§ 4. LA ETERNIDAD

Con impecable lógica se infiere de la absoluta inmutabilidad divina la eternidad de Dios tal como Boecio la define: «La posesión perfecta, toda ella dada a la vez, de una vida que no puede tener término»[676]. Aquí la palabra «término» está usada en su más amplia significación. No designa tan solo el acabamiento, sino también el comienzo o inicio. Ambos extremos (= términos, respectivamente final e inicial) son absolutamente incompatibles con lo que la eternidad es, pero asimismo son absolutamente incompatibles con ella el inicio y el fin de sucesivas determinaciones de su realidad. Además de no empezar ni acabar nunca, la eternidad nunca cambia, es *tota simul,* y por tanto no puede tener tampoco inicios, ni acabamientos, de mutaciones que le fuesen intrínsecas. Para poder tenerlas sería preciso que no resultase de la absoluta inmutabilidad de Dios, a la cual es idéntica realmente, aunque conceptualmente sea distinta. (Una vez más, la lógica de los conceptos metafísicos, instalada en la perspectiva del realismo metafísico también, obliga a no confundir los conceptos con los objetos por ellos representados en intelecciones simplemente aprehensivas, no de alcance judicativo).

Por inferirse de la absoluta inmutabilidad de Dios, y porque Dios es vida al máximo, la eternidad es máximamente vida, a pesar de excluir de su intrínseca realidad toda clase de mutación. Y esa vida sin comienzo ni fin de ningún tipo es algo que la tiene —mejor, es — en cabal o perfecta posesión —mejor, incondicionada identidad—. Boecio, al definirla, habla también de su *perfecta possessio,* lo cual puede parecernos redundante o, visto por otro lado, una pura contradicción. Puede parecernos redundante si entendemos por poseer un tener enteramente el ser de lo que es tenido, ya que no cabe ser de una manera imperfecta aquello mismo que se es por completo. Y, por otro lado, resultará una pura contradicción si entendemos por poseer un tener imperfectamente el ser de lo poseído, dado que entonces la *perfecta possessio* consistiría en un completo tenerlo incompletamente, como si a su vez fuese posible un imperfecto tener de una manera imperfecta.

Sin embargo, la posesión de la vida interminable, dada toda a la vez, puede llamarse perfecta para negarle la imperfección que es propia del ahora del tiempo, un ahora que se da entero siempre, pero que nunca es la totalidad del tiempo mismo, sino una parte de él. Así lo explica santo Tomás, oponiéndose a la aparente redundancia que antes hemos analizado: «(…) en el tiempo han de considerarse dos cosas, a saber, el tiempo mismo, que es sucesivo, y el ahora del tiempo, que es imperfecto. Por tanto, la denomina [a la posesión de la vida interminable] toda a la vez, para excluir el tiempo, y perfecta, para excluir el ahora temporal»[677]. Con algún mayor detenimiento lo explica J. Gredt: «La eternidad se dice posesión, dada toda a la vez, es decir, sin sucesión, de esa vida [se refiere a la que no puede tener término]; se la llama posesión perfecta para distinguirla del ahora temporal, que también es todo a la vez, pero en razón de la imperfección, porque es ente incompleto, mientras que a la eternidad pertenece lo que tiene al máximo la perfección»[678].

El concepto de la eternidad como atributo divino que se infiere de la absoluta inmutabilidad de Dios no está rigurosamente elaborado en la filosofía griega, donde hay, sin embargo, elementos bastantes para la exacta determinación de este concepto —sobre todo, en Platón y en Aristóteles— si hubieran sido suficientemente ordenados y sistematizados. La razón de la insuficiencia puede estar, parcialmente al menos, en la ambigüedad de las palabras ἄιδιον y αἰών, cada una de las cuales significa lo que cambiando permanece siempre y lo que siempre permanece sin cambiar.

Antes de Boecio ha sido únicamente San Agustín quien ha llegado a describir la eternidad inequívocamente en su diferencia con el tiempo y con todo cuanto implica mutación: «Si se distingue rectamente la eternidad del tiempo, el cual no es sin alguna mutabilidad variable, mientras que en la eternidad no se da mutación alguna, ¿quién no ve que los tiempos no habrían existido sin que la criatura fuese hecha y hubiese cambiado algo en alguna mutación? Tal cambio y mutación ceden y se suceden, no pudiendo existir a la vez, y en intervalos más breves o prolongados originan el tiempo. Así, pues, siendo Dios, en cuya eternidad no hay absolutamente ningún cambio, el creador y el ordenador de los tiempos, no veo cómo pueda decirse que ha creado el mundo después de las extensiones de los tiempos, a menos que se diga que antes del mundo había alguna criatura, cuyos cambios hayan hecho que los tiempos transcurran»[679].

La voz «eternidad» está aquí usada por san Agustín en el significado propio o más estricto, quedando así evidentemente contrapuesta a lo que la palabra «tiempo» significa en el lenguaje habitual y en la terminología filosófica. La mutabilidad, que para el tiempo es requisito indispensable, queda excluida de la eternidad, pensada indudablemente como atributo divino. Mas no puede negarse que la absoluta exclusión de la mutabilidad le venga impuesta a la *aeternitas* por el espíritu de la lengua latina. De ningún modo es incorrecto en latín el uso de la expresión *de aeternitate mundi:* da título nada menos que a uno de los más célebres opúsculos aquinatenses, donde se da a entender cómo no contradice a las exigencias de la mera razón —en cuanto contradistinta de la razón iluminada por la fe— que el mundo hubiera existido desde siempre y que nunca dejase de existir.

Con todo, el mismo santo Tomás afirma que de una manera propia la eternidad conviene solo a Dios por inferirse de la inmutabilidad, aunque cabe una cierta participación en la eternidad por ser posible que algunas entidades participen de la eternidad divina por recibir de Dios alguna inmutabilidad: «Verdadera y propiamente la eternidad es solo en Dios. Porque la eternidad se sigue de la inmutabilidad (…) y solo Dios es absolutamente inmutable. Sin embargo, por recibir de Dios alguna inmutabilidad, algunas entidades participan de la eternidad de Él»[680]. En los ejemplos propuestos por el autor de estas afirmaciones hay tres grupos: el de los entes cuya manera de recibir de Dios la inmutabilidad consiste en que nunca dejan de ser, el de los que tienen mucha duración y el de los que participan de la eternidad por cuanto tienen cierta intransmutabilidad según el ser o también según el operar[681].

La distinción entre la inmutabilidad absoluta y la meramente recibida, o también la

distinción entre la eternidad y la participación en la eternidad, puede dar lugar a interpretaciones erróneas si no se tienen en cuenta las puntualizaciones necesarias para fijar con exactitud el sentido y alcance de lo que con ellas se pretende significar. Entre la absoluta inmutabilidad y la inmutabilidad meramente recibida no hay solo la diferencia que consiste en que la primera, la atribuible a Dios, es radicalmente originaria, mientras que la segunda es secundaria o derivada, sino también en que únicamente la primera es inmutabilidad sin ninguna limitación o restricción —por tanto, en incondicionada plenitud —, mientras que en la segunda la posibilidad de la mutación no está excluida nada más que en algún aspecto (o ni siquiera en él está excluida enteramente, como cuando se llama eterno a lo que tiene una duración muy prolongada, pero no interminable en tanto que realmente desprovista de principio y de fin). —Y la diferencia entre la eternidad y la participación en la eternidad no se agota en que la primera implica el absoluto «ser-por-sí», atributo exclusivo de Dios, en oposición a la abaliedad de lo que solo participa de ella. Además de esa diferencia, la eternidad estricta y propiamente dicha tiene también como nota radicalmente distintiva frente a la participación en la eternidad el estar libre de términos tanto extremos o últimos (absolutamente iniciales o finales) como intermedios en calidad de propios de diversos períodos o etapas.

* * *

Lo que esencial y primordialmente *(per se et primo,* en la terminología de la Escuela) distingue a la eternidad frente al tiempo es que el ser de la eternidad se da todo a la vez, a lo cual el ser del tiempo se opone por su ir dándose de un modo sucesivo, como una duración con partes tales que ninguna coexiste con las otras.

Entre la eternidad y el tiempo santo Tomás señala dos diferencias: una *per accidens* y otra *per se.* «Es evidente que el tiempo y la eternidad no son lo mismo. Pero la razón de esta diversidad la ponen algunos en que la eternidad carece de principio y de fin, mientras que el tiempo los tiene. Mas esta diferencia es accidental y no esencial. Porque suponiendo que el tiempo hubiera existido siempre y siempre hubiera de existir, según la posición de los que afirman que el movimiento del cielo es sempiterno, todavía permanecerá la diferencia entre la eternidad y el tiempo, como Boecio dice en el libro *De consolatione,* pues la eternidad es toda a la vez, lo cual no conviene al tiempo, pues la eternidad es medida del ser permanente, y el tiempo es medida del cambio»[682].

Por tanto, si hubiese un ente, o más de uno, cuya duración careciera de límites por completo iniciales y finales, pero donde el cambio tuviese realidad, no por ello habría eternidad estricta y propiamente dicha, por cuanto en ésta no cabe ninguna variación o mutación; mas tampoco sería imposible entonces que la eternidad estricta y propiamente dicha existiese, antes por el contrario su existencia sería indispensable para la del ente, o los entes, cuya duración fuese infinita y donde el cambio se diera. En suma: aunque el concepto del tiempo y el de la eternidad en su más propia acepción no son posibles —como tales *conceptos*— en recíproca independencia, sus objetos no son realmente independientes entre sí. La realidad del tiempo es imposible sin la de la eternidad *sensu*

strictissimo, mas ésta puede y tiene que ser real, tanto si el tiempo existe como si no existe en forma alguna, porque la inexistencia de ambos sería el absurdo de la efectiva realidad de la nada absoluta o pura.

Como atributo divino, la eternidad carece de toda clase de partes, no solo de las que se dan en sucesión, sino asimismo de las coexistentes. Por el contrario, los cuerpos tienen partes integrantes dadas todas ellas a la vez, de tal manera que cada ente corpóreo está dado a la vez, no sucesivamente, en su íntegra realidad. Así, pues, lo que hace que cada cuerpo carezca del atributo divino de la eternidad no es la falta de partes sucesivas, ya que en eso coincide ciertamente con ella, sino el hecho de tener partes, cosa imposible en Dios, cuya incondicionada eternidad está basada en su inmutabilidad absoluta, la cual deriva necesariamente de la pura simplicidad del ser divino.

* * *

Tal como Boecio la define, la eternidad es vida máximamente. Que en su permanencia o duración no tenga limitaciones de ningún tipo y que esté libre de las imperfecciones o carencias que los cambios implican es cosa bien comprensible y que desde luego no cabe poner en duda tratándose, como en efecto es el caso, de un atributo divino. ¿Mas por qué el concepto de la vida entra en la idea de la eternidad? Para explicarlo hay que recurrir, por una parte, al hecho mismo de que la eternidad es un atributo de Dios (donde no cabe imperfección alguna) y, por otra parte, complementariamente, se ha de tener en cuenta que la vida es, por su misma esencia, perfección que no implica ningún defecto en su propia entidad[683].

Dentro del comentario aquinatense a la definición boeciana de la eternidad se hace constar, en calidad de un posible reparo, que «la eternidad significa duración, refiriéndose ésta más al ser que a la vida, por lo cual no debió ponerse *vida,* sino *ser*»[684] en la definición de la eternidad. Réplica: «a lo segundo se ha de decir que lo verdaderamente eterno no solo es ente, sino también viviente; y el mismo vivir se extiende en cierto modo a la operación, cosa que no hace el ser»[685]. Ahora bien, ¿cuál es el modo en que el vivir se extiende a la operación y por qué no se extiende a ella el ser? Santo Tomás no lo explica, y, en suma, lo que su réplica tiene de claramente acertado se encuentra en el inicio, al afirmar que lo verdaderamente eterno es viviente y no solo ente. Mas esto se ha de admitir porque al hablar de lo que en verdad es eterno se está nombrando a Dios, en quien no cabe la falta de la perfección estricta y formalmente positiva que es el vivir mismo en cuanto tal.

* * *

El concepto de la eternidad es en primer lugar el de una duración absolutamente inagotable, es decir, sin términos liminares ni intermedios o intercalados. No en sí misma, sino solo en su ser-pensado *(i.e.,* en su dimensión lógica) es en segundo lugar la eternidad vida máxima. Esto quiere decir que el serla en segundo lugar le atañe

exclusivamente en el orden de los conceptos, que es donde se distingue de la duración absolutamente inagotable, no en el orden de la realidad, como si el ser vida máxima no fuese algo enteramente idéntico en sí mismo a esa incondicionada duración. Y también solo conceptualmente, no realmente, es en tercer lugar la eternidad la vida del espíritu absoluto, pues aunque la noción de vida máxima puede ser comprendida sin pensarla como la propia de este espíritu, el concebirla como la propia de él se hace explícitamente necesario cuando se llega a advertir que el espíritu absoluto es el único ente incondicionadamente activo por sí mismo. Las demás realidades vivas, aunque poseen una cierta aptitud o capacidad para actuar por sí, no la tienen de un modo incondicionado, sino, por el contrario, sometido al influjo de algo extrínseco a lo que cada uno de ellos es.

Debo añadir que aquí entiendo por espíritu absoluto el que de un modo incondicionado es inteligente y volente. La noción aristotélica de Dios como νοήσεως νόησις no es el concepto de una realidad que tan solo consiste en una subsistente intelección. El concepto de una volición subsistente es la idea de algo que se sigue del entender absoluto, porque todo querer se deriva de un entender, y en este sentido ha de afirmarse que la volición pertenece a la vida intelectiva por cuanto tiene en la intelección su necesario presupuesto y origen, siendo así inseparable de ella realmente (no de un modo tan solo conceptual).

* * *

A la eternidad se opone el tiempo. Este es la duración de lo mutable, y por el contrario la eternidad, aunque es también duración, la es de lo que en ningún modo o sentido admite la mutabilidad. No cabe, por consiguiente, que algo sea eternidad y tiempo, aunque ambos tienen en común la índole propia de la duración o, lo que es lo mismo, de la permanencia en el ser. Así, pues, la eternidad y el tiempo no son polos de una oposición contradictoria, ya que toda oposición de este linaje excluye que entre sus extremos sea posible la realidad de algo en lo que ellos coincidan entre sí. No es que la duración sea realmente (ni conceptualmente tampoco) un cierto término medio *positivo* entre el tiempo y la eternidad. Aunque el tiempo y la eternidad son duración, la duración no es tiempo y eternidad a la vez: no participa de ninguno de los dos, análogamente a como el género no participa de las especies que le son propias, sino que ellas son partícipes de él.

Santo Tomás afirma la existencia de un cierto término medio entre el tiempo y la eternidad, dándole el nombre de *evo.* No dice explícitamente que entre el tiempo y la eternidad sea el evo un cierto término medio *negativo,* pero sin duda lo considera así, puesto que afirma que difiere de ambos: «El evo difiere del tiempo y la eternidad como medio existente entre ellos»[686]. Y en el mismo lugar donde esta afirmación se lleva a cabo, después de otras consideraciones que aquí pueden ser omitidas nos encontramos el siguiente razonamiento: «Comoquiera que la eternidad es la medida de la permanencia del ser permanente, el apartarse de la permanencia del ser es apartarse de la eternidad.

De la permanencia del ser se apartan algunas cosas de tal modo que el ser de ellas es sujeto de transmutación o consiste en transmutación, y esas cosas se miden por el tiempo. (…) Otras se apartan menos de la permanencia en el ser porque su sujeto, aunque no consiste en transmutaciones ni es sujeto de ellas, tiene, no obstante, transmutación adjunta, bien en acto bien en potencia. (…) Y tales cosas se miden por el evo, que es un medio entre el tiempo y la eternidad. Pero el ser que la eternidad mide no es mutable ni adjunto a la mutabilidad. Por tanto, el tiempo tiene el antes y el después; el evo no tiene en sí ni el antes ni el después, pero estos pueden adjuntársele; mas la eternidad no tiene el antes ni el después, ni los admite»[687].

De estas enseñanzas resulta que la eternidad y el tiempo se comportan recíprocamente como opuestos con oposición de contrariedad por darse entre ellos un término medio negativo, que es el evo, y porque el tiempo y la eternidad distan entre sí máximamente sin dejar de tener el denominador común que para ambos es la duración. Este común denominador cumple una función equivalente, no idéntica, a la que en los opuestos con oposición de contrariedad pertenece al género como algo que se les puede atribuir de una manera unívoca. (La duración es un concepto análogo, no unívoco, y el tiempo y la eternidad no son especies de una duración, digámoslo así, genérica, dado que todo género se predica unívocamente de las especies que le están subordinadas. Como permanencia en el ser, la duración conviene solo a Dios de una manera absoluta. La permanencia de los demás entes en el ser es condicionada y relativa. Y la eternidad es el *principale analogatum* en la analogía de atribución intrínseca que a la permanencia en el ser debe reconocérsele).

* * *

En cuanto vida, la eternidad habría de contarse entre los atributos divinos operativos. La vida divina, aunque no existe como automoción (por no implicar ninguna clase de defecto), es eminentemente operativa por consistir ante todo en intelección y volición, actividades propias de la vida espiritual y que no necesitan incluir ningún aspecto pasivo. El entender y el querer son operaciones que Dios ejerce exclusivamente por sí mismo, de tal manera que no están afectadas por la recepción del influjo o estímulo procedente de algo distinto de Dios ni de ellas mismas (absolutamente idéntico en su realidad, no en su concepto, a Dios).

Pero antes que vida (con un antes conceptual, no propiamente ontológico) la eternidad es duración, permanencia, y tal es la razón por la que en la *lógica de los conceptos metafísicos* la eternidad divina debe incluirse en la serie de los atributos entitativos de Dios. La duración no consiste en ninguna operación o actividad, no es necesariamente duración *de* un operar o actuar: tanto la inactividad como la inoperancia pueden tener alguna duración o permanencia. Conceptualmente, la duración es ante todo, y de suyo, permanencia en el ser, y eso, en tanto que dado de una manera absoluta (sin ninguna limitación ni sucesión) es lo que inmediatamente queda significado por el *concepto* de la eternidad y, en consecuencia, también por el de la eternidad como atributo divino.

[625] Véanse, por ejemplo, las voces ἄπειρος, ἄπειρον y ἀόριστος en el Índice que constituye todo el vol. III de los *Fragmente der Vorsokratiker,* de H. Diels, Weidmansche Buchhandlung, Berlin-Charlottenburg, 1954, pp. 57-61.

[626] Para Platón, cf. *Filebo,* 26 d 8. Para Aristóteles, cf. *Metaph.,* 1066 a 1-35; 1066 b 1-38; 1067 a 1-34; y *Física,* Lib. III en gran parte.

[627] *Enéada,* VI, tr. 7, 32.

[628] «Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, inquantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, inquantum forma, in se considerata, communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, (…) Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, (…); manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus», *Sum. Theol.,* I, q. 7, a. 1.

[629] «… τὸ διαιρετὸν εἰς αἰεὶ διαιρετά», *Física,* VI, 2, 232 b 24.

[630] «(…) aliquid praeter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiae, manifestum est quod omne existens in actu, habet aliquam formam, et sic materia eius est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid, utpote lignum est finitum, secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, inquantum est in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito secundum quod convenit formae, sic manifestum est quod illa quorum formae sunt in materia, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, inquantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam, sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter», *Sum. Theol.,* I, q. 7, a. 2.

[631] «Cum enim infinitum communissime acceptum nihil aliud sit, quam illud quod caret termino et fine, potest accipi ista carentia privative, quando est in aliquo subiecto, quod natum est habere terminum, sed tamen caret illo sicut quantitas est capax, ut finiatur, si tamen non habet terminum dicitur infinita *privative* (…). Et hoc modo definit Philosophus (…) infinitum (…). *Negative* vero infinitum dicitur illud, cuius subiectum non est capax alicuius termini. Hoc autem dupliciter potest contingere, uno modo propter perfectionem positivam subiecti quando talis est quod nullo termino affici potest. Et hoc modo Deus est *positive* infinitum, id est, actualitate et perfectione, non quantitate. Alio modo potest hoc contingere ex imperfectione subiecti, quando tanta est, ut nihil habeat in se quod terminari possit, sicut punctum et unitas, quae propter indivisibilitatem non habent terminum, sed ipsa sunt terminus», *Cursus Philos. Thomist.,* Philos. Nat., I, P, q. 15, a. 1.

[632] «Infinitum est, quod caret termino seu fine. Infinitum distinguitur *privative* et *negative.* Infinitum privative est quod privatur termino, *i.e.* quod cum capax sit terminis tamen caret illo. (…) Infinitum negative est, quod est capax termini. Hoc autem potest contingere aut propter *perfectionem* tantam, quae nullos patiatur terminos, aut propter *imperfectionem,* sicut punctum incapax est termini propter suam imperfectionem, quia ipsum est terminus. —Infinitum potest sumi secundum *potentiam* et secundum *actum.* Infinitum in actu est, quod actu est sine termino. Infinitum in potentia seu *indefinitum* est potentialitas sine termino, quae possit sine fine suscipere alium et alium actum, sive *abiciendo priorem,* sicut materia suscipit formam amittendo veteram, sive *non abiciendo,* quo constituitur potentiam ad incrementum sine fine. —Infinitum aliud est *simpliciter,* quod nullis omnino terminis coarctatur, aliud *secundum quid,* quod secundum aliquem respectum tantum terminis non coarctatur. (…) Infinitum potest considerari aut *intrinsecus* in ipsa re secundum essentiam et existentiam rei, aut

mere *extrinsecus* secundum existentiam finitam, sed infinite durantem seu connotantem influxum, conservantem eam per infinitam durationem. Quae infinitas recte dicitur extrinseca rei, quia hic influxus ratione cuius infinita dicitur duratio, est aliquid extrinsecum rei, quod rem ipsam intrinsecus relinquit limitatam et finitam», *Op. cit.,* n. 365.

[633] «1. Secundum rationem materiae et formae (…): *a) infinitum privative* (secundum rationem *materiae):* quod finem non habet sed natum est habere, quatenus privatur perfectione aliqua debita (…). Tale infinitum opponitur perfecto. *b) infinitum negative,* secundum rationem *formae:* quod nempe fine non habet, nec natum est habere. Tale infinitum idem est ac perfectum (…). 2. *Secundum perfectionem possessam,* dividitur in: *a) infinitum secundum quid:* quod excludit limitem in uno ordine, in aliqua tantum linea entis secundum talem determinatam rationem, sed non secundum aliam (…); *b) infinitum simpliciter* (extra omne genus): limitem excludit in omne linea entis et est solus Deus. (…). 3. Secundum modum quo perfectio possidetur: *a) infinitum in potentia* (inf. syncategorematicum, indefinitum): excludit limitem, non quatenus perfectio habetur actu illilimitata, sed quatenus perfectio potest augeri sine fine. (…); *b) infinitum actu:* quod habet perfectionem illimitatam. —Dividitur in: a. infinitum actu *simpliciter,* quod habet perfectionem illimitatam in omni linea entis (…); ß. infinitum actu *secundum quid:* quod nempe excludit limitem in aliqua linea tantum. Quod rursus dupliciter intelligitur: (1) sive in ordine *perfectionis,* seu ut ita dicam, qualitatis (…), (2) sive in ordine *numeri* (…) et *mensurae,* seu, ut ita dicam, *quantitatis», Op. cit.,* t. 2, pp. 587-589.

[634] «Unde declaratur: — ‘id quo majus vel melius nec est nec esse potest’ (ordo realis), —vel: ‘id quod majus vel melius cogitare non potest’ (ordo idealis)», *Op. cit.,* t. 2, al final de la p. 589.

[635] *Op. cit.,* t. 1, pp. 611-636.

[636] Cf. *Die philos. Schriften von G.W. Leibniz,* ed. C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, VI, p. 603.

[637] «Et il n’y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. Mais pour les choses auxquelles sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l’étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilitè des parties de la quantité et d’autres choses semblables, je les appelle *indéfinies* et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites», *Réponses aux prémières objections*, § 10*,* ed. Adam-Tannery, Paris, 1904, vol. IX, pp. 89-90.

[638] «Je ne me sers jamais du mot d’*infini* pour signifier seulement n’avoir point de fin, ce qui est négatif et à quoi j’ai appliqué le mot d’*indefini*, mais pour signifier une chose réelle, qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont quelque fin», *Lettre à Clerselier* 23-avril-1649, ed. Adam-Tannery, vol. V, p. 356, lín. 2-7.

[639] «Per *Deum* intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit», *Ethica,* I, def. 6 (cf. *Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia*, ed. C. H. Bruder, Lipsiae, ex offic. B. Tauchnitz, 1843-1846, vol. I, p. 187).

[640] «Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens», *Ethica,* I, def. 4 (*loc. cit.*).

[641] Sobre la necesidad de que todo cuerpo, incluso considerado únicamente desde el punto de vista de la matemática, tenga una cantidad o extensión limitada por alguna figura, cf. santo Tomás: *Sum. Theol.,* I, q. 7, a. 3.

[642] «Es ist auch dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen *Allgenugsamkeit* ein viel richtiger Ausdruck, die grösste Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des *Unendlichen,* dessen man sich gemeinglich bedient. (…) ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch», *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes,* Zweite Abt., 8 Betrachtung, 8, Von der göttlichen Allgenugsamkeit, en *Kants Werke,* edic. citada, Bd. II, p. 154.

[643] «Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt (…): aber kein Begriff als eine solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen *in sich* enthielt», *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., III, p. 53.

[644] «Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung *Zeit* als uneingeschränkt gegeben sein», *Kritik der reinen Vernunft,* ed. cit., III, p. 58.

[645] «Ich versuche nun diesen Begriff an das Objekt der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, dass

der moralische Grundsatz ihn nur als möglich unter Voraussetzung eines Welturhebers von *höchster Vollkommenheit* zulasse. Er muss allewissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allem möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; *allmächtig,* um ihn die angemessenen Folgen zu erteilen; eben so *allgegenwärtig, ewig,* u. s. w.», *Kritik der praktischen Vernunft,* Akademie-Ausgabe, V, p. 140.

[646] «Das wahrhaft Unendliche ist die Einheit seiner selbst und des Endlichen», cf. *Hegel-Lexikon*, F. Frommann, Stuttgart, 1957, II, 2504, n. 9.

[647] Sobre la libertad de Dios como Creador, véase el § del Capítulo XII.

[648] Véase el § 1 del Capítulo X.

[649] No me ha sido posible consultar el texto inglés, y me remito a la versión española del *Santo Tomás,* de G. K. Chesterton, en *Obras Completas,* t. V, Plaza & Janés, Barcelona, 1970, p. 112.

[650] *Op. cit.,* II, p. 720.

[651] Por supuesto, ello ha de entenderse referido al íntimo en sí de Dios y, de esta suerte, sin excluir todo humano conocimiento positivo de lo que es Dios considerado desde el punto de vista de lo que le deben las demás realidades y de cómo difiere de ellas.

[652] «Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi. Primo ergo inquiratur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius; tertio, de infinitate eius; quarto, de immutabilitate; quinto, de unitate», *Sum. Theol.,* I, q. 3, introd.

[653] «Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae (…); vel ab aliquo exteriori (…). Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem», *Sum. Theol.,* I, q. 3, a. 4.

[654] En el mismo artículo 4 se exponen otros dos argumentos también válidos, pero cuyo examen no me parece aquí imprescindible.

[655] «Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deum haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima (…)», *Sum. cont. Gent.,* I, cap. XVIII, n. 144.

[656] «Tertia ratio est, quia oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum (…). Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitatem, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium. Unde partes non sunt bonae illa bonitate quae est totius propria. Oportet ergo id quod est optimum esse simplicissimum, et omni compositione carere. Et hanc rationem ponit Philosophus et Hilarius ubi dicit, quod Deus, *quia lux est, non ex obscuris coarctatur, neque quia virtus est, ex infirmitis continetur*», *De Potentia,* q. 7, a. 1.

[657] «(…) ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν (…) ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ᾽ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν», *Met.,* 1073 a 4-8.

[658] «φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ: τοῦτο γὰρ ὁ θεός», 1072 b 28-30.

[659] «Si veda: non solo Dio *ha* vita, ma *è* vita: la sua vita eterna è la sua stessa eterna attività di pensiero», en *Aristotele. La Metafisica,* traduzione, edizione e commenti di Giovani Reale, volume secondo, L. Loffredo Editore, Napoli, 1978, p. 289.

[660] «Deus hic ipsum est, quod est sua vita sempiterna, non quod aliud sit ipsae, et vita eius», *In Met.,* n. 2544, *in fine.*

[661] Para la solución de las dificultades a las que da lugar esta aparentemente paradójica definición del cambio,

formulada por Aristóteles, vid. el tomo I de la presente obra, pp. 178-181.

[662] «κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ᾽ ὕπαρ οὐδ᾽ ὄναρ», *Rep.* II, 382 e.

[663] «ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς», *Met.,* 1072 b 7-8.

[664] «Primum movens, quod est inmobile et semper actu ens, nullo modo possit aliter et aliter se habere, quia non potest moveri», *In Met.,* n. 2531.

[665] «Te incorruptibilem et inviolabilem et incommutabilem (…) credebam, quia nesciens unde et quomodo, plane tamen videbam et certum eram id quod corrumpi potest deterius esse quam id quod non potest, et quod violari non potest incunctanter praeponebam violabili, et quod nullam patitur mutationem melius esse quam id quod mutari potest», *Confessiones,* VII, cap. 1, 1.

[666] «(…) aliae quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacumque mutatio: Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest; et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia qui Deus est, cui profecto ipsum esse (…). Quod enim mutatur, non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo ocurrit quod verissime dicatur esse», *De Trinitate,* V, cap. 2, Deus solus incommutabilis essentia, 3.

[667] «Primum, quia (…) ostensum est esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod huiusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae, eo quod potentia simpliciter est post actum. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. —Secundo, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit (…). Et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra quod in Deo nulla est compositio. (…) Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. —Tertio, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus», *Sum. Theol.,* I, q. 9, a. 1.

[668] «Et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potestatem Creantis, in cuius potestate est esse et non esse earum. Unde, cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium eius est omnino immutabiliter esse», *Sum. Theol.,* I, q. 9, a. 2.

[669] «L'Être même est absolument *inmuable.* Il ne peut rien acquérir, il n'est pas en puissance à une détermination ultérieure, puis qu'il est souverainement déterminé, acte pur. Il ne peut non plus rien perdre puisqu'il est absolument simple (…) Cette immutabilité n'est point celle de l'inertie ni de la mort, elle est au contraire celle de la vie suprême qui possède d'emblée tout ce qu'elle peut et doit avoir, sans avoir besoin de l'acquérir et sans pouvoir en rien perdre», *Op. cit.,* II, pp. 387-388.

[670] «Nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere seipsam vel agere se quocumque modo ad operationem», *Sum. Theol.,* I, q. 18, a. 2.

[671] *Omne quod movetur ab alio movetur.* Con este principio no se excluye toda automoción. Lo que con él se descarta es la *automoción adecuada, i.e.,* la que de sí mismo hiciere un todo sin que ninguna de sus partes actuase realmente sobre otra u otras, ni recibiese el influjo de algún agente extrínseco.

[672] «Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache ausser der Welt, so würde dieselbe als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen das Dasein der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen. Nun müsste sie aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i., in die Welt, gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht ausser der Welt sein, welches die Voraussetzung widerspricht», *Kritik der reinen Vernunft,* ed. cit., III, pp. 315-317.

[673] No por algo distinto de él y que le pudiera acompañar, aunque no indispensablemente.

[674] «Wenn er, was er früher, auch später noch als erst in hundert Jahre stattfinden glaubte und zu bewirken

sich versetzte, so würde er ebenso mit sich in Disharmonie sein wie einer, der nach einem Jahr heiraten wollte, wenn er nach Ablauf des Jahres immer noch den Willen hätte, in einem Jahr zu heiraten», *Vom Dasein Gottes*, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1968, p. 461.

[675] «(…) können wir aufs einleuchtendste dartun, dass das unmittelbar Notwendige nicht ohne allen Wechsel gedacht werden kann. Wir haben es entschlossen aus den, was uns in der Erfahrung vorliegt. (…) Nun, zeigt sich aber was uns in der Erfahrung vorliegt, nicht ohne Wechsel, und es ist schlechterdings unmöglich, dass etwas, was selbst ohne allen Wechsel ist, Ursache eines Wechsels werde», *Op. cit.,* p. 447.

[676] «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», en *De consol. philos.,* V, prosa 6.

[677] «(…) in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul, ad removendum tempus, et perfecta, ad excludendum nunc temporis», *Sum. Theol.,* I, q. 10, a. 1, ad 5.

[678] «Aeternitas dicitur huius vitae possessio *tota simul, i.e.* sine successione; dicitur *perfecta* possessio, ut distinguatur a 'nunc' temporis, quod etiam ipsum est totum simul, sed ratione imperfectionis, quia est ens incompletum, aeternitas vero est aliquid maxime perfecti», *Elem. Philos. Arist.-thomist.,* ed. cit.*,* n. 808.

[679] «Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est; quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret; cuius motionis est mutationis cum aliud atque aliud, quae simul esse non possunt, cedit atque succedit, in brevioribus vel productioribus morarum intervallis tempus sequeretur? Cum igitur Deus, in cuius aeternitate nulla est omnino mutatio, creator sit temporum et ordinator, quo modo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum iam aliquam fuisse creaturam, cuius motibus tempora currerent», en *De civitate Dei,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, Lib. XI, cap. 6.

[680] «(…) aeternitas vere et proprie in solo Deo est. Quia aeternitas immutabilitatem consequitur (…). Solus autem Deus est omnino immutabilis (…). Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant», *Sum. Theol.,* I, q. 10, a. 3.

[681] «Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt (…). Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter dinturnitatem durationis (…). Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, inquantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem (…)», *Sum. Theol., loc. cit.*

[682] «(…) manifestum est tempus et aeternitatem non esse idem. Sed huius diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens, et non per se. Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit, secundum positionem eorum qui motum coeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boethius in libro *De consolatione,* ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus», *Sum. Theol.,* I, q. 10, a. 4.

[683] Las imperfecciones que pueden acompañarla no le convienen por su propia índole de vida, sino en razón de que el sujeto que la tiene —y no la es— se halla afectado por otras imperfecciones.

[684] «(…) aeternitas durationem quandam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. Ergo non debuit poni in definitione aeternitatis *vita,* sed magis *esse», Sum. Theol.,* I, q. 10, a. 1, *videtur quod 2*.

[685] «Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse», *loc. cit.,* ad 2.

[686] «(…) aevum differt a tempore et aeternitate, sicut medium existens inter illa», *Sum. Theol.,* I, q. 10, a. 5, De differentia aevi et temporis.

[687] «(…) cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore (…). Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutationes consistit, nec est subiectum transmutationis, tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu vel in potentia. (…) Et ideo huiusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius, aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt, aeternitas autem non habet prius et posterius, neque ea compatitur»,

Ibidem.

XII. La deducción de los atributos divinos operativos

§ 1. El entendimiento

Tal como ya quedó explicado al final de la introducción del Capítulo XI, la deducción de los atributos divinos operativos, si bien encuentra su más radical punto de partida en la aseidad o constitutivo formal (esencia metafísica) de Dios, donde tienen también su más radical apoyo los atributos divinos entitativos, no se deducen de estos, porque sus conceptos pertenecen a una línea lógica distinta.

Ya que el obrar sigue al ser, el obrar por sí mismo sigue al ser por sí mismo; y si este se da absolutamente, el obrar por sí mismo ha de darse también de una manera absoluta. Dicho con otros términos: a la aseidad divina le corresponde necesariamente el obrar incondicionado. Más aún: ella misma es realmente idéntica a ese obrar absoluto. Y, sin embargo, el concepto de la aseidad divina no es el concepto del absoluto o puro obrar por sí, como ya previamente la idea del ser no es la idea del obrar, de tal suerte que así como podemos concebir algo absolutamente activo, operativo, también tenemos la posibilidad de concebir algo enteramente inoperante, inactivo, y si ese algo es intrínsecamente contradictorio (en razón del principio de que el obrar sigue al ser) no lo es de un modo inmediato, tal como tampoco es inmediatamente contradictoria la idea, *v.gr.,* de una circunferencia cuya longitud sea mayor, o menor, que la de $2\pi r$.

Ahora bien, el obrar por sí mismo de una manera absoluta difiere conceptualmente no solo de la aseidad, sino también de lo único a lo que ésta conviene, Dios, el único espíritu absoluto. Mas la última parte de esta afirmación, no evidente de suyo, debe ser sometida a un detenido examen, por un lado, en lo concerniente a aquello de lo que es consecuencia y, por otro lado, en lo que atañe a la más inmediata consecuencia de ella misma.

a) ¿Por qué el obrar por sí mismo de una manera absoluta conviene exclusivamente a lo que es espíritu absoluto? Aquí llamo espíritu absoluto al ente que entiende y quiere sin que nada distinto de él le condicione. Todo lo que es espíritu o de algún modo lo tiene está dotado de la capacidad de entender y querer, mas no todo lo que posee esta aptitud puede también ejercerla de un modo incondicionado. El espíritu humano, el alma propia del hombre, es efectivamente espíritu por ser apto para la intelección y la volición, mas

no para poder ejercerla sin ningún condicionamiento. La posibilidad de ejercerlas sin que le condicione nada distinto de él le está impedida al espíritu humano no solamente por el cuerpo del hombre, sino también por no ser el hombre ni su espíritu entidades realmente autosuficientes. Como a todo cuanto no es el ser en su absoluta plenitud, les falta la aseidad, el cabal «por sí mismo» en el ser y el obrar.

A diferencia del ángel[688], ciertamente espíritu puro, pero condicionado y limitado al no ser enteramente por sí mismo, Dios es espíritu puro incondicionado e infinito, y ello por dos razones: 1ª porque las perfecciones estricta y formalmente positivas que son la intelección y la volición no le pueden faltar al ser en su absoluta plenitud; 2ª porque no cabe que estas perfecciones se den tan solo como participadas en el único ente cuyo constitutivo formal es la aseidad. En consecuencia, Dios es el único ente al que conviene la espiritualidad no solo pura, sino también absoluta. O lo que es lo mismo: Dios es el único espíritu absoluto.

b) De la absoluta espiritualidad divina se sigue inmediatamente, como lógica consecuencia, la necesidad de que el primer atributo operativo de Dios sea la intelección absoluta[689]. La intelección es lo que primordialmente constituye la actividad del espíritu, no la primera de las actividades que este ejerce, como si una vez que la ha cumplido dejase ya de ejercerla. Evidentemente, eso sería incompatible con la absoluta inmutabilidad divina, mas no solo con ella, sino también, y de un modo esencialmente primordial (no en el sentido de lo anterior en el tiempo) con la aseidad formalmente constitutiva del ser propio de Dios y que es justamente aquello de lo cual la absoluta inmutabilidad se sigue.

* * *

Como primer atributo operativo de Dios, la intelección absoluta subsigue inmediatamente —según la explicación que se acaba de dar— a la absoluta espiritualidad divina. Mas también es preciso que la intelección absoluta se derive de la aseidad de Dios y que en ella tenga cabalmente su fundamento inmediato. ¿Son entonces lo mismo, verdadera y completamente idénticas entre sí, la aseidad y la incondicionada espiritualidad, ya que la absoluta intelección se sigue inmediatamente de las dos y no mediatamente —ni de un modo parcial— de ninguna de ellas?

Sin duda de ningún género, esta pregunta ha de ser respondida afirmativamente, aunque tan solo se tuviese en cuenta la simplicidad del ser de Dios, la cual es necesariamente incompatible con toda distinción real en Él. Pero una cosa es diferir realmente y otra diferir solo en el concepto. La propia simplicidad es concebida como un atributo diferente de la infinitud, la inmutabilidad y la eternidad, y su concepto es distinto del concepto de la aseidad (si así no fuese, no podría derivarse lógicamente de ella). Mas por la misma razón ha de admitirse que la aseidad y la intelección absoluta, aunque realmente idénticas, son conceptualmente diferentes, lo cual hace posible y necesario que la intelección absoluta sea un atributo operativo de Dios (como también lo es la volición absoluta, según hemos de ver en su momento).

Quienes afirman que el entender subsistente (= intelección absoluta), e incluso el absoluto entendimiento son el constitutivo formal del ser de Dios[690] no tienen en cuenta que entre ese entender y ese entendimiento, por un lado, y por otro lado la misma aseidad divina, hay una distinción conceptual irreductible. —La lógica de los conceptos metafísicos no puede hacer caso omiso de esta distinción *conceptual* ni dejar de atenderla al comparar lo que es un atributo con aquello en lo que consiste su fundamento o raíz.

* * *

La intelección divina es autointelección no mediada o condicionada en forma alguna. Dios se entiende a sí mismo sin ninguna necesidad, ni posibilidad, de que en ello intervenga algo que de Él difiera y realmente lo determine. Así lo mantiene santo Tomás: «Dios se entiende por sí mismo. Para hacer esto patente es de saber que, aunque en las operaciones que van a un efecto externo el objeto significado como término de la operación es algo exterior al operante, ocurre, en cambio, que en las operaciones que permanecen en este el objeto significado como término de la operación está en el operante mismo, y en tanto que está en él la operación está en acto. (…) Como Dios no tiene nada en potencia, sino que es acto puro, en Él es necesario que el entendimiento y lo entendido sean lo mismo omnímodamente: a saber, de manera que ni carezca de la especie inteligible, según carece nuestro entendimiento cuando se encuentra en potencia, ni la especie inteligible difiera de la substancia del entendimiento divino, tal como no difiere en nuestro entendimiento cuando este se encuentra en acto de entender, sino que la misma especie inteligible es el mismo entendimiento de Dios. Y así este se entiende a sí mismo por sí mismo»[691].

Afirmar que Dios es autointeligente va más allá que decir que se entiende a sí mismo: significa, sin duda, que a sí mismo *(seipsum)* se entiende, pero también que por sí mismo *(per seipsum)* lo hace de tal manera que lo realiza por sí solo o, lo que es igual, por sí mismo exclusivamente, sin necesidad, ni posibilidad, de que algo distinto de Él contribuya a que lo realice. Lo cual puede explicarse tanto por la aseidad del ser de Dios, cuanto porque Dios es acto puro. La explicación aquinatense que hemos visto se atiene a la segunda razón. Por ser Dios acto puro, el entendimiento y lo entendido se identifican omnímodamente en Él. —Las referencias que en esta explicación se hacen a la especie inteligible no pueden parecerles extrañas a quienes conozcan, siquiera sea tan solo elementalmente, las teorías psicológicas de Aristóteles y de santo Tomás. Lo que en cualquier caso puede, sin embargo, sorprender es que el concepto de la especie inteligible, necesario para dar cuenta suficiente de la génesis de las intelecciones humanas, se use en un examen analítico de la intelección que Dios tiene —y es— de sí mismo y exclusivamente por sí mismo. Con todo, la sorpresa se desvanece al reparar en que el contexto de todas esas referencias a la especie inteligible no es otro que la contraposición de la manera en que necesariamente Dios se entiende siempre a sí mismo y el modo en que el hombre deja de estar en potencia de entenderse a sí mismo, llegando

a hacerse autointelectivo en acto.

Tal vez lo que más llama la atención en este asunto sea la afirmación aquinatense según la cual la misma especie inteligible es el mismo entendimiento de Dios *(ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus).* Mas lo que con esta tesis se mantiene es que así como el entendimiento divino en acto de entender es idéntico a lo que por él está siendo ya entendido en acto y no más ni menos que en tanto que así lo está, así también Dios como inteligible y Dios como inteligente son idénticos, y lo son sin pasar desde la mera potencia de llegar a serlo hasta el serlo ya en acto. Se trata, en resolución, únicamente de una *analogía* entre el entendimiento divino y el humano, en la cual, según conviene a toda analogía, se ha de reconocer algo que a los analogados es común y algo que a cada uno le hace diferir de los demás.

La otra explicación de que Dios se entienda a sí mismo exclusivamente por sí mismo, sin que nada distinto de Él contribuya a la realidad de su propio entenderse, está basada, tal como ya arriba se indicó, en la aseidad divina. Del ser-por-sí se sigue el obrar-por-sí —con exclusión, por tanto, de todo lo que no sea el mismo Dios— también en la operación o actividad del entenderse a sí mismo. El por-sí propio de Dios es absoluto, no el que solo de una manera relativa conviene al ser de los demás vivientes. Así, pues, la autointelección divina es necesariamente absoluta: no limitada ni condicionada por algo que Dios no es.

* * *

Dios se entiende a sí mismo de una manera exhaustiva, sin que algo de lo que Él es le pueda quedar oculto. En Dios el ser y el ser inteligible por sí mismo son idénticos. En todas las realidades son idénticos el ser y el ser-inteligible[692], aunque no todo ente es inteligible por sí mismo, ni de todo lo que lo es pueda afirmarse que es también autointeligente de una manera exhaustiva, sin que nada le quede en sombra o le sea opaco.

El mismo autor del texto aquí últimamente citado y analizado se plantea la cuestión de si Dios es autocomprehensivo *(utrum Deus comprehendat seipsum),* y la resuelve de una manera afirmativa, sosteniendo la tesis de que entiende total o perfectamente *(i.e.,* sin excluir ninguno de sus aspectos) la totalidad de su ser: «Dios es perfectamente autocomprehensivo (…). Porque de algo se dice que es comprehendido cuando se llega hasta el fin de su conocimiento, y ello ocurre cuando esa cosa es tan conocida como cognoscible. Así la proposición que es demostrable es comprehendida cuando es sabida por demostración, no por alguna razón probable. Ahora bien, patentemente Dios se conoce a sí mismo con la misma perfección con que es cognoscible. Porque cada ente es cognoscible según el modo del acto que es el suyo, pues nada se conoce en tanto que está en potencia, sino en tanto que es en acto. (…) Mas el poderío de Dios en el conocer es tan grande como su actualidad en el ser, pues Dios es cognoscitivo por ser en acto y por su separación respecto de toda materia y potencia»[693].

Digámoslo de un modo equivalente: la razón de que Dios sea cognoscitivo es la misma

por la que Dios es cognoscible: su ser en acto; y como este es puro o absoluto, no recibido por nada y, por tanto, no limitado en modo alguno, Dios se entiende a sí mismo sin ninguna limitación o restricción (ni real ni conceptual). En Dios el acto de ser no se da unido con nada que se comporte como potencia de ser (y no es la materia lo único que de esa manera se comporta), por lo que nada puede limitar el ser de Dios en su misma cognoscibilidad ni en su ser autointelectivo.

De la perfecta autointelección divina se infiere, a su vez, que Dios conoce todo lo que Él no es. En efecto, no podría conocerse plenamente a sí mismo *(totum totaliter),* si se ignorase a sí mismo en su propia calidad de diferente de todas las entidades que no son por sí mismas de una manera absoluta, vale decir, si no entendiese a cada una de ellas como distintas de Él. Conocerlas solo en conjunto, de una manera colectiva o global, no bastaría para la cabal plenitud o perfección del conocimiento divino autointelectivo, la cual exige que Dios se entienda a sí mismo, no solamente en total, sino también como distributivamente diferente de cada una de todas las demás entidades. Si así no fuese, Dios tendría de ellas, en cuanto distintas de Él, un conocimiento que por necesidad sería confuso y que lógicamente habría de ser también un confuso conocimiento de Él mismo en cuanto distinto de ellas[694].

Lo que para el hombre es posible e inevitable en su ideación del concepto del ente es imposible en Dios, mas no por imperfección del entendimiento divino, sino justo al contrario: como consecuencia lógica de la completa, ilimitada, perfección del absoluto *logos* que Dios es. El entenderse a sí mismo con todas sus perfecciones es en Dios entender todo lo demás en un único acto, donde la distinción —sin mezcla alguna de confusión ni oscuridad— con que a sí mismo se capta es también perfecta distinción en su propia manera de captar las demás entidades una por una, en sus respectivos perfiles. Mantener lo contrario sería tanto como admitir el evidente absurdo de que un absoluto *logos* fuese un *logos* condicionado por la necesidad de concebir *in confuso* lo que difiere de él.

* * *

En tanto que capaz de reflexión, el entendimiento humano puede entenderse a sí mismo como apto para tener, a su modo y manera, un efectivo concepto del *logos* propio de Dios. Este concepto no puede identificarse con el que el *logos* de Dios tiene —mejor, exactamente, es— de sí mismo. Dios es su propio concepto, mientras que el hombre, además de no ser su concepto de Dios, no es tampoco el que de sí mismo puede hacerse. La lógica de la irreductible diferencia entre el *logos* humano y el divino, tal como esta irreductible diferencia puede ser entendida por el hombre, no se opone de un modo contradictorio a lo que es la lógica de Dios, pero difiere de ella y no solo conceptualmente, sino también realmente. Dios capta en un solo acto y de un modo exhaustivo su diferencia con el *logos* humano y con el concepto que este tiene de Él.

La lógica de Dios no es la de ningún razonamiento. Dios no razona, intuye, mas su intuición es lógica en el sentido de que no puede envolver ninguna contradicción, ningún

absurdo inmediato o mediato, y de que necesariamente se halla libre de todo posible error, a diferencia de la intuición sensible que en el hombre se da con la posibilidad de ser errónea, no, ciertamente, *per se,* sino *per accidens,* tal como a veces ocurre en el ejercicio de los sentidos externos en relación a los sensibles comunes, y en relación también a los sensibles propios[695].

En el hombre la intuición intelectual se da enteramente exenta de todo posible error en la captación de los primeros principios demostrativos. Carecería, en cambio, de sentido el atribuir esto a Dios, ya que Dios no razona, aunque conoce los argumentos humanos como tales y de un modo perfecto, intuyendo la corrección, o la incorrección, que les afecta. Y al no poder ser mediado por el conocimiento sensorial —es puro *logos*, sin que nada que no lo sea le condicione—, entiende todos los datos sensoriales sin recibir de ellos, ni de los objetos respectivos, ninguna impresión o influjo. No conoce esos datos como informado por ellos, sino como informativos de los hombres y de los animales que los captan (de una manera necesariamente receptiva o pasiva).

Aunque abierto en principio a todo ente[696] —sin excluir a Dios—, el hombre puede, por su capacidad de reflexión y discurso, entender que no es exhaustivo en ninguno de sus conceptos, ni siquiera en el que tiene de sí mismo como incapaz de captar todos los entes, uno por uno, en un único acto. Esta humana incapacidad la entiende, en cambio, Dios de una manera perfecta, por completo incondicionada, ilimitada.

Así cabría seguir en lo que pudiera parecer «rizar el rizo» de la νοήσεως νόησις afirmada por Aristóteles. Pero lo ya explicado es suficientemente indicativo de cómo Dios, en su incondicionado autoentenderse, entiende exhaustivamente todo lo que Él no es. Por lo demás, ciertos aspectos y cuestiones que podrían quedar especialmente tratados en relación con el entendimiento divino serán objeto de examen en el estudio de la ciencia divina, que, como en su momento se verá[697], es un atributo diferente del entendimiento de Dios (idéntico a su propia intelección).

* * *

La determinación de lo opuesto al entendimiento (= intelección) que es atributo divino se puede hacer comparando el entendimiento absoluto con lo absolutamente incapaz de entender, o bien con el entendimiento limitado. En los dos casos se llega a la conclusión de que lo opuesto al *logos* propio de Dios se enfrenta a este con oposición de contrariedad, excluyéndose así la oposición contradictoria, la privativa y la relativa.

Entre el entendimiento absoluto y lo absolutamente incapaz de entender se da un término medio negativo, neutral respecto de lo uno y de lo otro: a saber, el entendimiento limitado (al que también cabe denominar relativo para expresar de un modo más explícito y gráfico su oposición al entendimiento absoluto). Así, el entendimiento del hombre no es ni el entendimiento divino ni algo absolutamente incapaz de entender. Y el entendimiento de un ente que sea un ángel, aunque es más perfecto que el humano, coincide, sin embargo, con este en no ser ni absolutamente intelectivo ni absolutamente desprovisto de capacidad de intelección.

Por una parte, la oposición entre el entendimiento absoluto y el solo relativo o limitado es también de contrariedad. A los dos es común el ser *logos*, entendimiento, bien que distando al máximo en la forma según la cual lo es respectivamente cada uno. Y se trata, por cierto, de una oposición de contrariedad inmediata en el sentido de no darse término medio alguno en la misma línea conceptual de ambos polos, ya que no cabe que lo que es entendimiento no lo sea ni de un modo absoluto ni de un modo relativo o limitado.

(La tesis de una oposición relativa entre el entendimiento absoluto y el limitado habría de justificarse por la efectiva dependencia del segundo respecto del primero. Tal dependencia es real, pero se basa en que el entendimiento limitado es creado por Dios, lo cual no entra en el concepto de aquél, tal como lo manifiesta la posibilidad de concebir un entendimiento limitado sin pensarlo como un efecto del entendimiento divino).

§ 2. La voluntad

Todo *logos* es axio-lógico en tanto que intelectivo de valores, aunque no solo de ellos. Al hacer esta afirmación, el término «valores» está usado en su más ancha significación, por la cual sirve para designar el valor positivo y el valor negativo o contravalor. A la intelección axiológica subsigue la volición del correspondiente valor (positivo o negativo), pues como bien se sabe la nolición es un «querer que no», a diferencia de la vacuidad del mero «no querer», donde el ejercicio de la voluntad no existe.

La voluntad subsigue al entendimiento por cuanto ninguna volición es posible sin la previa intelección correspondiente, aunque en cambio es posible que de un entender no se siga ningún querer, tanto en el caso del hombre como en el caso de Dios. Entre la voluntad de Dios y la del hombre la diferencia consiste de un modo fundamental o radical —bien que no único— en que la primera tiene por presupuesto el entendimiento absoluto, mientras que lo que la segunda presupone es el limitado entendimiento de un espíritu unido a un organismo corpóreo.

* * *

La voluntad (= volición) divina se sigue inmediatamente del entendimiento (= entender) que es propio de la absoluta espiritualidad de Dios. Tal voluntad es, por tanto, absoluta, como el entendimiento real y conceptualmente idéntico a la intelección divina. Mas una absoluta voluntad, *i.e.,* una voluntad no condicionada en modo alguno, no depende de nada. Su lógico derivarse del entender absoluto no se ha de interpretar en el sentido de una dependencia real. Ese entender y la voluntad-volición que de él deriva son realmente lo mismo, y así no cabe que ninguno de ellos sea realmente efecto del otro. Se trata, en suma, de una derivación que debe llamarse lógica no solo en tanto que este calificativo se aplica a toda inferencia necesaria, sino también porque en el caso de las secuencias es aplicable solo a las que no implican o suponen una distinción real, transobjetual, entre antecedente y consiguiente.

Tampoco ha de interpretarse como una efectiva independencia la no dependencia real que a la absoluta voluntad de Dios conviene respecto del absoluto entendimiento divino. Por su identidad real con él, la incondicionada voluntad de Dios no le puede ser dependiente ni independiente, ni tampoco ser lo uno ni lo otro respecto de sí misma. Pero entonces es lógico preguntarse: ¿de qué es verdaderamente independiente la incondicionada voluntad de Dios? Y la única respuesta lógicamente admisible que a esta pregunta se le puede dar consiste en la afirmación de que la incondicionada voluntad divina es independiente de todo lo que no es Dios (sin que, a su vez, esto quiera decir que realmente dependa de Él, lo cual, como ya hemos visto, es tan imposible como que en realidad dependa de sí misma). Cuando se dice que el hombre, como dotado de libertad de opción, depende efectivamente de sí mismo, se está expresando algo que sin duda es verdad si con ello quiere afirmarse que el hombre es causa de las determinaciones libremente elegidas por él, pero no que sea causa de su propio ser substancial, el cual en cuanto tal es innato y, por ello enteramente previo a todo uso de la libertad humana de elegir.

Por ser enteramente independiente de todo lo que no es Dios, la incondicionada voluntad divina no puede ejercer deseos. —Desear es querer algo que le falta al sujeto mismo que lo quiere, y nada le falta a Dios, que es el ser en absoluta plenitud. La expresión «carente de deseos» denota algo atribuible a Dios mientras no se entienda por carencia un defecto real, una auténtica falta o negación de ser. El carecer de defectos no es realmente ningún defecto; y, aunque lo podemos concebir cual si lo fuese, no podemos en buena lógica juzgar que en realidad lo es. (El logicismo es, de suyo, un mal uso del *logos*).

Ni es tampoco un defecto en Dios su no ser libre respecto de sí mismo. Su poder quererse libremente implicaría su poder no quererse y hasta su poder querer no ser, todo lo cual es, sin duda alguna, incompatible con la cabal perfección del entendimiento divino, dado que exigiría que este juzgase a Dios —al cual es idéntico realmente— como no poseedor del ser en absoluta o incondicionada plenitud ni, por lo mismo, de la bondad o apetibilidad sin límites.

La libertad de opción es la única forma en que la voluntad puede ser ejercida respecto de los bienes limitados conocidos en cuanto tales y respecto del Bien sin restricción si no es conocido directa y perfectamente como tal. Mas Dios no tiene ninguna limitación en su realidad (transobjetualmente idéntica a su bondad), ni en la intelección de sí mismo, la cual es realmente idéntica a su ser. Por tanto, es incondicionadamente necesario que Dios se quiera a sí mismo, es decir, que se quiera de un modo absolutamente necesario, sin ninguna posibilidad de no quererse.

¿Es también necesario, con necesidad absoluta, que Dios quiera con absoluta libertad lo que Él no es? Formulada de esta manera, la pregunta es equívoca porque la expresión «lo que Él no es» puede tomarse en un triple sentido: 1º lo metafísicamente imposible, 2º lo posible que *de facto* no tiene el correspondiente acto de ser, y 3º lo que por tenerlo es propiamente real, pero sujeto a alguna limitación. Respecto de lo imposible metafísicamente, la lógica obliga a reconocer la imposibilidad metafísica de que Dios (o

cualquier otro ser volente) lo quiera con absoluta libertad, o con libertad condicionada, o sin libertad alguna *(i.e.,* necesariamente en el más estricto y riguroso sentido). Lo metafísicamente imposible, lo que no puede poseer ningún ser, tampoco puede ser querido en modo alguno, porque de ningún modo tiene ni siquiera una sola perfección que le permita ser apetecido[698].

Respecto de lo posible que de hecho no tiene el correspondiente acto de ser es necesario que Dios pueda quererlo con incondicionada libertad, porque la voluntad divina no depende realmente de ningún acto de ser (solo de un modo conceptual depende del que le es propio). Quiero decir que no es necesario que algo, para que Dios lo quiera, esté siendo fácticamente en acto, sino justo al revés: para que algo esté fácticamente siendo en acto es necesario que Dios lo esté queriendo, mas no de una manera necesaria, sino con absoluta libertad. Con lo cual queda también afirmada la necesidad de que Dios quiera con libertad absoluta lo real afectado por alguna limitación, pues lo que realmente es limitado no puede ser el objeto de una volición necesaria por quien de un modo infalible es cognoscente de la limitación que atañe a esa realidad[699].

* * *

En otro lugar he expuesto mi parecer sobre la tesis mantenida por Scoto acerca de la libertad y necesidad de la autovolición divina. Considero oportuno reproducir aquí lo más significativo de lo que entonces dije a propósito de esa tesis:

«En este punto la posición de Scoto no puede ser más extraña. Dios quiere libremente amarse a sí mismo necesariamente: he ahí el resumen de la tesis de Duns Scoto sobre el amor de Dios a sí mismo, a su propia vida. Así (…) lo interpreta E. Gilson, con pleno acierto (…) en lo que atañe a la fidelidad al pensamiento del complejo *Doctor Subtilis.* (…) Me resulta, en cambio, algo más que discutible el ejemplo aducido por E. Gilson (…): 'Un hombre se precipita voluntariamente desde lo alto de una torre; cae necesariamente por la necesidad misma de la gravedad natural; sin embargo, si mientras cae sigue queriendo caer, no es menor la libertad con que quiere libremente su caída. (…) Para que el ejemplo propuesto por Gilson tuviese una verdadera analogía con el 'necesario y libre' amor de Dios a sí mismo, haría falta que Dios hubiese elegido libremente la necesidad de este amor. (…) Mas, a su vez, para optar libremente por amarse de un modo necesario, sería preciso que Dios pudiera no amarse, es decir, haría falta que el Absoluto Bien, absolutamente conocido, pudiera no ser amado, de una manera análoga a como, para querer de un modo libre el caer necesariamente, es indispensable el poder no querer caer así. Pero mientras que es posible este querer, es, en cambio, imposible, incluso para Dios, el poder no amarse a sí mismo a la vez que se conoce de una manera absoluta como el Bien Absoluto»[700].

La autovolición divina es necesaria en un doble sentido: 1º, en tanto que es imposible que la volición (amor) de sí mismo le falte a Dios; 2º, en tanto que también es imposible su libre auto-nolición, *i.e.,* su libre querer no ser. Lo segundo se infiere de lo primero porque la libre auto-nolición supondría la posibilidad de la falta de la volición (amor) de

Dios a sí mismo, o sea, a la absoluta Bondad conocida con absoluta o total perfección.

¿Mas no sería una imperfección en Dios el no amarse a sí mismo libremente, es decir, la falta de libertad en el ejercicio de su auto-volición? —A mi modo de ver, la mejor respuesta a esta pregunta puede tomarse de lo que Suárez dice al examinar la cuestión de si el libre operar es más perfecto que el operar necesario, o a la inversa: «Cuando se pregunta si el modo de operar con libertad es más perfecto que el de operar necesariamente (…), debe decirse que el operar libremente no es siempre, en todos los casos, mejor que el operar con necesidad, antes bien, es regla de perfección que el objeto sea amado de acuerdo con su dignidad y capacidad, de tal suerte que si el objeto es el bien supremo y máximamente necesario, se le ame con total necesidad, pero si es menos bueno, o no necesario, el acto que a él se refiere esté bajo el dominio de quien ama. Y por esta razón Dios se ama a sí mismo necesariamente, y a los demás seres los ama libremente, aunque su acto es sumamente perfecto en todos los sentidos»[701].

Tan perfecta es la necesaria autovolición divina como la libre volición —o nolición, en su caso— cuyo sujeto es Dios y cuyo objeto se distingue de Él. Y así incluye Suárez, en su texto, al final, que el acto de la voluntad divina es perfecto en todos los sentidos. De lo cual se puede tomar pie para afirmar que en un solo y único acto Dios se quiere a sí mismo y también ejerce la libre volición y nolición de los demás objetos de su querer. La cabal perfección divina excluye en Dios toda distinción real, aunque no impide, sino que, por el contrario, justifica todas las distinciones meramente conceptuales que el limitado entendimiento humano se ve obligado a hacer al ocuparse de Dios.

Entre esas distinciones conceptuales debe sin duda atenderse, cuando se trata del querer divino, la que se da entre la libertad de ese querer y lo que algunos llaman su necesidad hipotética *(ex hypothesi),* la cual consiste, por una parte, en la imposibilidad de que lo que Dios (libremente) quiere no esté queriéndolo (libremente) Dios, y, por otra parte, en que tampoco es posible que Dios no quiera lo necesariamente conectado con el objeto de su libre volición (así, por ejemplo, es necesario —también con necesidad meramente hipotética— que Dios quiera la natural capacidad de asombro, que el hombre tiene, puesto que Dios quiere (libremente) al hombre, en el cual necesariamente se da esa capacidad.

«Dios siempre se alegra con un único y simple deleite», afirma Aristóteles: «ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν»[702]. También a propósito de este punto se hace necesario insistir en que la identidad real y las distinciones conceptuales son entre sí compatibles. La mente humana no puede dejar de concebir como distintos el deleite de Dios en la intelección de su absoluta bondad y el correspondiente a la intelección divina de cada una de las bondades limitadas. —Pretender excluir estas distinciones sería esforzarse en el inútil empeño de trascender la diferencia entre el *logos* divino y el humano. El entendimiento del hombre no es capaz de captar enteramente, en un único acto de simple intelección aprehensiva, ni siquiera su propio ser-diferente del entendimiento divino, pero es capaz de darse cuenta de ello, como también de reconocer la diferencia entre la voluntad del hombre y la de Dios, siempre a través de una pluralidad de conceptos y sin perder la posibilidad de advertir la identidad real de las conceptualmente diferentes

intelecciones y voliciones divinas, así como la identidad real de los deleites, conceptualmente distintos entre sí, propios del amor de Dios a su infinita bondad y a la limitada bondad de los demás objetos de su querer. Y cuando Aristóteles afirma que «Dios siempre se alegra con un único y simple deleite» está afirmando una identidad real, fundamentada en la simplicidad de Dios, pero no incompatible con la diversidad conceptual que la natural limitación del entendimiento humano hace necesaria.

* * *

El amor con que Dios se ama a sí mismo no puede ser calificado de «egoísta» en la usual acepción peyorativa de este término. Cosa muy diferente es llamarlo «egológico» por su carácter auto-referencial y porque el sujeto y el objeto de este amor es el Yo incondicionado o absoluto, muy distinto de todo *ego* limitado, mas no por no ser autoconsciente, sino por serlo de una manera absoluta, sin posible limitación o imperfección.

Por tres razones no puede ser egoísmo el amor que a sí mismo se tiene Dios: a) el egoísmo presupone en su sujeto un libre amor de sí mismo (ya que si así no fuese no podría ser objeto de calificación moral), y Dios no se ama libremente, sino de un modo por completo necesario: no, pues, con mera necesidad *ex hypothesi,* sino con necesidad enteramente absoluta, incondicionada. (Tampoco puede calificarse de «egoísta», en el sentido peyorativo de este término, el amor que a sí mismo se tiene todo hombre en su sana razón, por tratarse de un amor inevitable y, consiguientemente, compatible con la intención de beneficiar al prójimo y hasta de sacrificarse por él. Lo que así se quiere para el prójimo es libremente querido para él por quien se lo desea y se lo procura).

b) El egoísmo no consiste, simplemente, en amarse a sí mismo, sino en ejercer este amor de tal manera que se lesione injustamente el bien del prójimo, o este bien no sea procurado en modo alguno con amor altruista. Y nada de ello puede darse en Dios, origen radical de todo bien limitado, es decir, de todo bien que no consista en Él mismo.

c) En todo ente intelectivo y volitivo —máximamente, en Dios— la necesidad de la autovolición es lógica consecuencia de la unidad convertible con la respectiva entidad, y ello no solo es válido para la autobenevolencia, sino también, y ante todo, para la forma de autovolición que se llama autocomplacencia, en la que aquélla tiene su fundamento. Un ser que de ningún modo se apreciase positivamente a sí mismo no podría querer su propio bien: en el caso de Dios, el bien que incondicionadamente Él mismo es. Sin embargo, de la autobenevolencia ha de negarse que sea posible en Dios si por ella se entiende la volición divina de alguna perfección no poseida por la Bondad absoluta. Ahora bien, el apreciarse positivamente a sí mismo no es en Dios otra cosa que la necesaria expresión volitiva de su perfecta unidad de simplicidad. *En definitiva,* la cuestión del positivo aprecio de sí mismo es un asunto *ontológico* (no moral, ni estético, ni psicológico), incluso tratándose del hombre, pues aunque en este no existe la unidad de simplicidad, no deja de darse en él la unidad convertible con la propia entidad que le conviene y que no puede hallarse volitivamente ajena a sí misma (como sería necesario

para que en ella faltara el positivo aprecio de su ser = su bondad).

* * *

«El orden del amor —explica R. Garrigou-Lagrange— tiene por principio y por fin la *gloria de Dios*. Para su gloria nos ama Dios, nos crea, nos conserva, nos atrae hacia Él. (…) Algunos filósofos, como Kant, Arhens, Günther, Hermes se han extraviado hasta el punto de ver en esta doctrina católica la glorificación de lo que llaman ellos el egoísmo divino. Y para evitar este pretendido egoísmo han declarado que el hombre ha sido creado para él mismo y no para Dios. Los derechos de Dios dejarían de ser, así, el fundamento de nuestros deberes, incluso de los religiosos, los cuales no tendrían otra razón de ser que nuestra dignidad personal y la felicidad a la que tendemos. Si Dios nos ama y nos crea para su gloria, añaden estos filósofos, nos ama en calidad de cosas de las cuales se sirve, no como a hijos y amigos»[703].

El propio Garrigou-Lagrange invalida la objeción: «Realmente, Dios no nos ama como a una cosa de la que uno se sirve (…), pero para nuestro mayor honor hace que se subordine a su propia gloria todo lo que le place concedernos. Es infinitamente más glorioso para nosotros haber sido creados para la Gloria de Dios que haber sido creados para nosotros mismos. (…) Si el rayo de sol tuviese conciencia de su claridad, ¿se complacería más en ella que en el esplendor del hogar del cual procede?»[704].

En comparación con el valor que lo ordenado a la gloria divina recibe de este supremo fin, el valor de lo que careciese de esta fundamental ordenación resultaría tan escaso que podría ser objeto de un auténtico rechazo o nolición por quien lo viera con la suficiente claridad. «Si la vida —afirma Josemaría Escrivá (refiriéndose, entiendo, a la vida humana)— no tuviese por fin dar gloria a Dios, sería despreciable; más aún: sería aborrecible», *Camino,* n. 783. Esta afirmación tiene, sin duda, una formal vertiente psicológica, ya que en ella se habla de desprecio y de aborrecimiento; pero desde la perspectiva de la filosofía, su justificación debe considerarse como resolutivamente metafísica, en el mismo sentido en que también tiene ese carácter la explicación de que esté ordenado a Dios todo ente condicionado o limitado).

* * *

De dos maneras cabe entender lo opuesto al atributo divino llamado voluntad: o como la absoluta falta de voluntad, o como la falta de voluntad absoluta, pero posesión, a la vez, de una voluntad limitada o condicionada. Si lo tomamos de la primera manera, lo opuesto al atributo divino llamado voluntad no puede enfrentarse a ésta con oposición contradictoria, porque entre la voluntad divina, absoluta, y la absoluta falta de voluntad hay un término medio negativo, algo que no es lo uno ni lo otro: a saber, la posesión de una voluntad limitada o condicionada. —El hecho lógico de la existencia de ese término medio negativo determina que la voluntad absoluta y la absoluta falta de voluntad se opongan entre sí como contrarios con contrariedad negativamente mediada.

Son, en cambio, contrarios con contrariedad in-mediata (sin mediación alguna) la voluntad absoluta y la posesión de una voluntad condicionada. Entre ellas no hay término medio alguno, ni negativo ni positivo. —Y ciertamente no hay en este caso una oposición relativa, por la misma razón por la que ya vimos que tampoco la puede haber entre el entendimiento absoluto y el entendimiento limitado, pues aunque es cierto que la voluntad limitada o condicionada es realmente dependiente de la absoluta, cabe, no obstante, pensarla sin pensar en esa dependencia, por lo cual no entra ésta en el *concepto* de aquélla.

Por otro lado, aquí no cabe calificar de opuesto a la idea de la voluntad divina el concepto que de la voluntad en cuanto tal tiene Schopenhauer, mas no, en manera alguna, porque este concepto sea compatible con el de la voluntad propia de Dios, sino porque lo que Schopenhauer llama voluntad no tiene nada que ver con ninguno de los atributos divinos, ni con la noción analógica de la voluntad, según esos atributos y esa idea son pensados en la tradición del realismo metafísico (donde se inscriben, en la intención al menos, las tesis fundamentales de la presente obra). Para comprobarlo puede bastar la lectura de estas afirmaciones de Schopenhauer (a las que se podrían añadir otras muchas equivalentes a ellas en los escritos del gran pensador alemán): «Que la voluntad en cuanto tal es *libre* se infiere ya de que ella, a nuestro modo de ver, es la cosa en sí, el fondo de todo fenómeno. (…) Toda cosa es, como fenómeno, como objeto, enteramente necesaria; *en sí* misma ella es voluntad, y ésta es, por siempre, enteramente libre»[705].

§ 3. La potencia operativa «ad extra»

Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio en modo alguno, ni realmente idéntico a Él. —Así pienso que ha de entenderse, en buena lógica, el atributo divino designado con la palabra «omnipotencia», cuya noción, tal como santo Tomás de un modo expreso reconoce, no es fácil de determinar, por ser dudoso lo que bajo ella se comprende[706]. Basándose en que el objeto de la potencia es lo susceptible de posibilidad, la concepción aquinatense de la omnipotencia divina queda formulada en la tesis de que Dios puede [hacer] todo lo que es posible: «Mas si se piensa de una manera correcta, y dado que la potencia apunta a lo posible, cuando se dice que Dios puede todo, no se entiende rectamente otra cosa sino que todo lo posible lo puede Dios, y por eso se dice que Dios es omnipotente»[707].

En el cuerpo del mismo artículo añade santo Tomás, poco después de lo ya consignado, otra determinación, según la cual Dios es omnipotente porque puede todo lo que de un modo absoluto es posible, *i.e.,* lo que de suyo no es contradictorio. Para obviar el círculo vicioso que se cometería si se afirmara que Dios es omnipotente porque puede todo lo que por su potencia es hacedero, explica, en efecto, santo Tomás: «Si se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que a su potencia le es posible, habrá círculo vicioso en la manifestación de la omnipotencia, ya que eso no es sino decir que Dios es omnipotente porque puede todo lo que puede. Así, pues, solo queda que Dios

sea llamado omnipotente porque puede todo lo absolutamente posible (…). Ahora bien, se dice que algo es, de una manera absoluta posible o, respectivamente, imposible, en virtud de la relación de los términos: posible, porque el predicado no repugna al sujeto; como que Sócrates esté sentado; absolutamente imposible, porque el predicado repugna al sujeto, como que el hombre es asno»[708].

De una manera radical o fundamental estoy en completo acuerdo con esta determinación aquinatense, pero pienso que no está de sobra el completarla tal como arriba lo he hecho al sostener que el atributo divino de la omnipotencia consiste en que Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio en modo alguno, ni realmente idéntico a Dios. La segunda de estas dos determinaciones negativas, que acaso pueda parecer innecesaria, se justifica al advertir que Dios no es contradictorio en modo alguno y, sin embargo, no puede hacerse a sí mismo. En Él no se puede dar como un efecto de su propia potencia activa la adquisición de algo que realmente le falte. La potencia activa de Dios es infinita justamente porque Dios es infinito en su ser, es decir, porque a Dios no le falta nada. Para poder ser término de su propia potencia activa, Dios tendría que ser y, a la vez, no ser, o ser infinito y, a la vez, limitado.

La otra determinación negativa del objeto de la divina omnipotencia, a saber, la necesidad de que este objeto no sea contradictorio en modo alguno, se refiere —y discúlpese la insistencia— al objeto mismo en cuestión, no al hacerlo o efectuarlo, y por eso no es innecesaria la explicación que acabo de dar acerca de la imposibilidad de que lo realmente idéntico a Dios —o sea, el mismo Dios, no el hacerse Él a sí mismo— sea objeto de la omnipotencia divina, a pesar de no ser contradictorio en modo alguno. —Con todo, tampoco estará de sobra aquí la explicación de lo que la fórmula «no ser contradictorio en modo alguno» significa, como quiera que el no ser absolutamente contradictorio difiere del no ser contradictorio en modo alguno.

Ante todo, lo absolutamente contradictorio —lo absolutamente imposible— puede serlo de una manera inmediata o de un modo mediato[709]. Así, mientras que el círculo cuadrado o el caballo que es hombre son absolutamente contradictorios de una manera inmediata, el triángulo euclidiano cuya suma angular difiere de ciento ochenta grados, o el hombre que no es capaz de extrañeza, son, sin duda, absolutamente contradictorios, mas no de un modo inmediato, porque en el concepto del triángulo euclidiano no entra la determinación del valor de su suma angular, ni en el concepto del hombre entra la propiedad de ser capaz de asombrarse.

Mas lo absolutamente contradictorio —de una manera inmediata o de un modo mediato— no agota la totalidad de la extensión del concepto de «lo contradictorio de algún modo», dado que este concepto puede aplicarse también a lo contradictorio de una manera extrínseca: no en sí mismo, sino en relación a la voluntad divina, como incompatible con ella, según debe decirse de lo malo en tanto que malo o de lo que sin ser malo (ni física ni moralmente) ha quedado excluido en virtud del libre ejercicio de la voluntad de Dios (y así es imposible, *v.gr.,* que no haya sido hecho lo que realmente lo ha sido por haberlo querido Dios ejerciendo su libre voluntad).

La omnipotencia divina es realmente idéntica a la voluntad de Dios, pero difiere de ella

conceptualmente, y así debe afirmarse que se sigue de esta voluntad, no como el efecto deriva de la causa que lo produce, sino como lo fundado se sigue de su fundamento meramente lógico. Y puesto que a su vez la voluntad divina presupone el entendimiento de Dios, debe también afirmarse que la omnipotencia —atributo solo de Dios— tiene su fundamento meramente lógico en el *logos* divino, del cual difiere tan solo de un modo conceptual.

* * *

La imposibilidad de que Dios haga lo absolutamente contradictorio y lo contradictorio relativamente (en la acepción que ya ha quedado explicada) no puede por menos de resultar decepcionante, y hasta contradictoria, para quien toma de una manera irreflexiva fórmulas tales como «Dios todo lo puede», o su equivalente «para Dios no hay nada imposible», con las cuales se expresa habitualmente el significado de la omnipotencia divina. ¿No es en verdad un sarcasmo el designar con el nombre de omnipotencia, o de potencia infinita, a un poder afectado por tantas limitaciones como son las que impiden no solo que el objeto de este poder sea intrínsecamente contradictorio, sino también que sea contradictorio de una manera relativa o extrínseca?

Esta pregunta y otras del mismo cuño presuponen una actitud irreflexiva porque en ellas se toma como una *limitación real* lo que no pasa de ser una mera *condición lógica de la posibilidad* de que en verdad sea real la omnipotencia divina. Para poder-ser-hecho es menester poder-ser. Lo segundo está incluido en lo primero, tan evidentemente como en el poder-ser-animal-racional está incluido el poder-ser-animal. Y con la misma evidencia se conoce que en la posibilidad-de-ser-hecho-por Dios está incluida la posibilidad-de-ser-hecho. No hay ni el menor asomo de irreverencia en la apodíctica negación de que Él tenga el poder de hacer lo que no puede ser hecho, de la misma manera en que tampoco se comete ninguna falta del respeto debido a Dios si se niega que Él pueda no-ser-Quien-es y que tenga el poder de llegar a hacerse a sí mismo.

Podría tal vez objetarse que no están en el mismo caso la imposibilidad de que no sea Dios Quien es, o de que sea efecto de sí mismo, y la imposibilidad de que Dios haga algo contradictorio de algún modo, pero, a la vez, limitado, ya que lo limitado y lo infinito difieren esencialmente. Mas la réplica a esta objeción salta a la vista: todo lo contradictorio está *lógicamente* en el mismo caso, el de la exclusión de la posibilidad de que llegue a ser-hecho lo que no-puede-ser. Esta exclusión es absoluta, ilimitada, es decir, no deja de afectar también a lo finito que es contradictorio de algún modo. Ningún modo de lo contradictorio puede ser modo alguno de lo no-contradictorio, *i.e.,* de lo que puede-ser-hecho, como a la inversa: ningún modo de lo que puede-ser-hecho puede ser modo alguno de lo contradictorio.

Todos estos razonamientos presuponen la validez del supremo principio lógico, el de contradicción: lo que es no es lo que no es. Este principio no impone ninguna limitación a Dios ni a ningún otro ente. Que Dios, el Ser infinito, no pueda ser limitado —o sea, no pueda no-ser-Dios— no es en Dios ninguna auténtica limitación de su ser. Sostener lo

contrario es *logicismo,* no una exigencia lógica, ni una verdad metafísica. Y que el limitado ente α no pueda no-ser-α no le añade ninguna limitación a la que ya él mismo tiene en sí, ni tampoco la aminora o disminuye. Es, simplemente, una imposibilidad lógica —no una impotencia física o metafísica— necesaria para la posibilidad misma de α.

Y no es posible un verdadero debate con quienes explícita o implícitamente rechazan la validez del principio de contradicción[710]. —Personalmente, me podría bastar el hacerles la cortesía de compartir por un momento su tesis, pensando así, en conformidad con ella, que, cuando de una u otra forma niegan de hecho el principio de contradicción, están realmente afirmándolo, a pesar de las apariencias. Mas solo por un momento podría pensar de ese modo porque, en coherencia con quienes niegan el principio lógico supremo, tendría que pensar también que, por afirmarlo están negándolo y, después, nuevamente, que por negarlo lo afirman, y así una y otra vez en un inevitable *regressus in infinitum,* sin poder llevar mi atención a ningún otro asunto.

* * *

La distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata,* según santo Tomás la entiende al tratar la cuestión de si Dios puede hacer lo que no hace, merece ser especialmente atendida desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos por cuanto puede dar pie a algunas dificultades cuya solución resulta útil para el mejor esclarecimiento de la idea de la omnipotencia divina. —Consideremos el siguiente texto: «(…) puesto que la potencia se entiende como ejecutiva, la voluntad como imperativa y el entendimiento y la sabiduría como directivos, lo que se atribuye a la potencia considerada en sí misma se dice que Dios lo puede según potencia absoluta. Y así es todo aquello en lo que puede salvarse la índole del ente (…). En cambio, lo que se atribuye a la potencia divina por seguirse del imperio de la voluntad justa se dice que Dios puede hacerlo según potencia ordenada. Por tanto, de acuerdo con ello hay que decir que según potencia absoluta Dios puede hacer algo distinto de lo que preconoció y preordenó que Él hará; pero no es posible que haga algo que Él no preconozca y preordene que por Él será hecho. Porque el mismo hacer subyace a la presciencia y la preordenación: no así el mismo poder, que es natural. Así, pues, Dios hace algo porque quiere, pero no puede porque quiere, sino porque está en su naturaleza»[711].

La primera dificultad que lo que acabo de transcribir me plantea la encuentro en la afirmación de que Dios, según su potencia absoluta, puede todo aquello en lo que se salva la índole de ente. Si admito esta afirmación he de aceptar también que Dios, por darse en Él la índole de ente, puede hacerse a sí mismo, lo cual, según ya expliqué al exponer cómo pienso que ha de entenderse la omnipotencia divina, no es admisible, ni santo Tomás lo admitiría en modo alguno.

Una segunda dificultad es la de hacer compatibles entre sí dos afirmaciones, que en el texto aparecen juntas: a) «según potencia absoluta, Dios puede hacer algo distinto de lo que preconoció y preordenó que Él hará»; b) «pero no es posible que haga algo que Él

no preconozca y preordene que por Él será hecho». ¿Cómo es posible mantener a la vez estas dos cosas? Lo afirmado en a) es negado en b), y, por consiguiente, si es verdadero lo que en a) se dice, lo que se dice en b) ha de ser falso, o a la inversa: si es verdadero lo que se dice en b), ha de ser falso lo que se dice en a).

Y, sin embargo, la necesidad —no ya solo la posibilidad— de que tanto a) como b) sean verdaderos salta a la vista cuando se tiene en cuenta, en primer lugar, que Dios causa libremente lo que Él produce, y, en segundo lugar, que es imposible un libre operar divino en sí mismo contradictorio[712]. Hay una *lógica de la libertad,* también de la libertad propia de Dios. Que Dios causa libremente sus efectos es cosa que lógicamente exige que Dios pueda querer hacer algo distinto de lo que Él quiere y hace (si así no fuera, Dios no actuaría *ad extra* libremente, sino constreñido por algo más poderoso que su voluntad, lo cual es imposible porque la voluntad de Dios es realmente idéntica al único Ser que es *a se* de una manera absoluta), y en consecuencia es, sin duda alguna, verdadero lo que se dice en a), refiriéndolo, de este modo, a la *potentia absoluta* atribuida a Dios. Y la imposibilidad de que el libre querer divino sea en sí mismo contradictorio exige lógicamente que no pueda hacer Dios lo excluido por lo que Él libremente quiere y hace (de lo contrario, se habría de dar el absurdo de que Dios quisiera hacer libremente lo que Él libremente no quiere hacer), y así es indudablemente verdadero lo que se dice en b) refiriéndolo a la *potentia ordinata* de la Divinidad.

Con todo, aún cabría replicar afirmando que la existencia de las variaciones pone de manifiesto cómo Dios puede hacer obras distintas de las que hace con *potentia ordinata,* pues no se daría ningún cambio si con él no surgiese nada nuevo. ¿Y no habría que negar la inmutabilidad del libre querer divino? A todo ello debe responderse admitiendo que la voluntad divina de los cambios no es ningún cambio de (o en) la voluntad divina, sino fuera de ella, aunque por ella. Y de otro lado, y puesto que Dios opera *ad extra* libremente, no es posible que Él haga lo que Él mismo no quiere hacer, dentro de lo cual se encuentra lo excluido por lo que *de facto* Él quiere libremente (aunque hubiese podido no quererlo exactamente con la misma libertad, aunque no con su mismo uso). No es, pues, que la libertad de Dios tenga unos límites, sino que ninguna libertad consiste en que alguien quiera lo que él mismo no quiere, ni tampoco, por tanto, en que él mismo haga lo que de hecho él no quiere hacer (aunque con la misma libertad, no con su mismo uso, hubiese podido quererlo).

* * *

En el sentido de aspectos de la divina potencia operativa *ad extra* y como conceptualmente, no realmente, distintos entre sí según el modo en que terminan la acción de ese mismo poder, suelen ser estudiados los que llevan los nombres de creación, concurso, conservación y providencia. Aquí no voy a referirme a ellos con el detenimiento propio de un tratado completo —aunque fuese breve— de teología natural, porque no entra en la finalidad de este libro el hacer un resumen de esa disciplina filosófica. Así, pues, me limitaré a las cuestiones que atañen a la lógica de las ideas

metafísicas cuyos objetos son los que acabo de mencionar como aspectos terminativos de la divina potencia operativa *ad extra.*

* * *

Como atributo de Dios y únicamente de Él, la creación ha sido habitualmente declarada con la fórmula *productio ex nihilo* o, también, *productio ex nihilo sui et subiecti.* Ninguna de estas dos formas de definir la creación está libre de toda equivocidad, y ello se debe a que el término *ex,* presente en ambos, puede ser entendido de dos modos completamente distintos, uno de los cuales lleva a un completo absurdo, sin que el otro pueda ser aplicado en su contexto como designativo de algo real. La primera de esas dos formas en que el *ex* puede tomarse es la que haría que la nada hubiera de ser pensada en calidad de causa material o, más ampliamente, como potencia real pasiva de la cual *ex*-trae Dios lo creado. Y no es que Dios no pueda producir algo real sacándolo, o extrayéndolo, de otra realidad en la que ese algo se encontrase en potencia, sino que la nada no es realidad alguna y no cabe, por tanto que se encuentre en potencia, siquiera sea pasiva, para algo real, además de que la creación, como atributo de Dios y únicamente de Él, no puede consistir en lo que está al alcance de las causas creadas[713].

La otra manera de entender el *ex* es la que le hace designar un cierto orden, concretamente el significado por la preposición *post,* y así la *productio ex nihilo* es antecedida por el cabal no-ser de su efecto[714]. Aun así, cabe a su vez preguntarse cómo el cabal no-ser de un efecto puede ser anterior a este y, por tanto, a su producción. ¿Es que acaso una nada, en su incondicionada irrealidad, puede anteceder realmente a algo? Para *ser-previo* a algo es menester tener *ser,* y la cabal nada no lo tiene: quiero decir que no lo tiene realmente, no que no lo posea de un modo conceptual como verdadero ser-pensado.

En consecuencia, lo creado y la creación misma no pueden ser sujetos de una propiedad real que consista en ser temporalmente antecedidos por la nada (de lo contrario, sería imposible la creación *ab aeterno),* y la prioridad cronológica presupone la realidad de lo que así es anterior. Pero, en cambio, tanto la creación como lo creado pueden ser sujetos de la propiedad meramente lógica —*i.e.,* solo conceptual— de estar antecedidos por la nada; de lo contrario, la creación *ab aeterno* sería la única posible, lo cual es inconciliable con la real libertad de la potencia divina respecto de todo lo posible que no es Dios.

Los inconvenientes —superables, sin duda, pero enredosos— ocasionados por la habitual manera de definir la creación no se presentan, a mi modo de ver, si decimos que la creación, en la más rigurosa y estricta de sus acepciones, consiste en la *producción cuyo agente no se vale de nada que no sea su propia potencia activa.* También en esta fórmula aparece el término «nada», pero de tal manera que no da lugar a confusiones ni equívocos, pues la fórmula que la incluye puede sin dificultad sustituirse por la de «producción cuyo agente solo se vale de su propia potencia activa». Claro está que

también en esta fórmula definitoria existe un elemento negativo, el representado por el vocablo «solo», cuya significación es excluyente: en este caso elimina todo cuanto *no es* la propia potencia activa del agente creador. Pero el *logos* humano se encuentra en la ineludible necesidad de pensar negativamente cada vez que pretende señalar diferencias —ya reales, ya solo conceptuales—, y esa pretensión se da, sin duda, cuando se trata, como aquí es el caso, de perfilar exactamente el concepto de la creación en su calidad de atributo divino.

Otro modo de definir la creación como atributo de Dios es la fórmula «producción del ente en cuanto ente». Mas tampoco esta fórmula está libre de toda dificultad, porque cabe pensar que si el ente en tanto que ente puede ser producido, entonces también Dios lo puede ser, dado que Dios es ente[715]. Sin embargo, el concepto «producción de todo ente en cuanto ente» *no* es el concepto «producción de *todo* lo que tiene ser y en tanto que lo posee». Pues aunque todo lo que es un producto tiene ser, no todo lo que tiene ser es un producto. Más aún: para que algún producto sea posible es necesario que no todo ente sea un producto. No es solo que efecto y ente son entre sí inconvertibles (ya que para ser ente no es menester ser efecto), sino que no es posible que sea efecto todo ente en tanto que ente, pues ello llevaría a un inevitable *regressus in infinitum,* es decir, al absurdo de algo que habría de ser tan imposible como necesario. En suma: la producción del ente en cuanto tal es la producción de la totalidad, tanto extensiva como asimismo intensiva del ser de todo lo que es un ente limitado, y tal producción es posible porque existe un ente, y solo uno, que ni es limitado ni puede ser producto en forma alguna. La noción de ese ente es el concepto de Dios como creador en el más riguroso y estricto de los sentidos, no compartible por la potencia activa de los entes creados.

Ningún ente finito puede producir un ente en cuanto ente, sino tan solo como limitado. Para producirlo en cuanto ente habría de hallarse provisto de la capacidad de causar todo ente al que afecte alguna limitación, es decir, habría de ser omnipotente en el mismo sentido en que Dios lo es: habría, pues, de ser Dios, pero sin dejar de ser finito, lo cual es un puro absurdo, ya que la entidad de Dios es infinita. Y todo esto hace ver que la capacidad de crear —en el más propio sentido— es algo que presupone la omnipotencia divina, o sea, una potencia activa *ad extra* que en cuanto tal —*i.e.,* relativamente a todo cuanto no es Dios— no tiene límite alguno.

También debe advertirse que el concepto del atributo divino llamado creación es absolutamente inconciliable con el concepto de la emanación tal cual ésta se entiende en el panteísmo: «La creación —observa R. Garrigou-Lagrange— difiere esencialmente de la *emanación panteística* (…). La emanación implica contradicción, como el panteísmo que supone. O bien es *inmanente,* implicando la confusión de lo finito y lo infinito, o bien es *transitiva,* y supone la divisibilidad de la substancia divina, que es absolutamente una, simple e indivisible»[716].

Además, la creación atribuible a Dios es libre, contrariamente a toda emanación (panteísta, o no panteísta). Propiamente, la emanación es el modo en que algo fluye o se deriva de la esencia de su sujeto, sin que este realmente lo produzca. Lo emanado no es un efecto real de aquello de lo cual fluye o se deriva, ni es tampoco, en manera alguna,

algo libremente realizado, y aquí entiendo por «libremente» lo que denota este término en su más fuerte acepción: algo más que «no coactivamente», pues lo que surge, sin más, de una esencia o naturaleza es algo que necesariamente se deriva de ella, aunque no por coacción, sino por natural necesidad[717].

Cuando Spinoza afirma que Dios es la única causa libre, basando esta afirmación en que Dios actúa únicamente en virtud de sus propias leyes y sin que nadie le coaccione[718], pasa por alto que la libertad no consiste exclusiva ni esencialmente en estar exento de coacción. No atiende a la diferencia entre la necesidad coactiva y la necesidad natural, ni tiene tampoco en cuenta la libertad de las causas capaces de elegir (y de obrar en conformidad con lo elegido).

En lo fundamental se encuentra en el mismo caso el panteísmo sustentado por Hegel, quien afirma que «el pensamiento y, mejor, el concepto [= Dios], es la forma infinita o la actividad libre, creadora, la cual, para realizarse, no tiene necesidad de algo externo a su presente sustancia»[719]. Esta tesis de Hegel y otras que le son complementarias han influido decisivamente en la teoría de la «historia del ser» tal cual Heidegger la propone y que, según él, no es ningún acontecimiento subjetivo, sino la realización misma del ser en su propio crearse. W. Weischedel lo prueba inequívocamente en su exposición y crítica del intento heideggeriano de superar, mediante la historia del ser, el alcance y valor de la teología filosófica[720].

A diferencia de las concepciones influidas por Spinoza o por Hegel —o incluso por ambos a la vez— ya Leibniz había afirmado la índole esencialmente libre de la divina actividad creadora. Según él, hay en Dios libertad que está libre no solo de la coacción, sino también de la necesidad[721]. Para Leibniz la mera espontaneidad y la contingencia no son suficientes pruebas de la libertad de una acción[722]. Así lo expone José María Ortiz, refiriéndose a Leibniz: «La sola espontaneidad no basta para asegurar que una acción es libre: las bestias, por ejemplo, actúan espontáneamente y, sin embargo, no decimos que sean libres. Tampoco es suficiente la contingencia para mostrar la existencia de la libertad: en mil acciones de la naturaleza hay contingencia sin haber libertad»[723]. —Otra cuestión, de la que ahora no me ocuparé, es la de si la tesis leibniziana de que Dios ha creado el mejor de los mundo posibles puede, o no, conciliarse, con la cabal libertad de la acción divina creadora.

* * *

Como atributo de Dios y solo de Él, la conservación es la actividad sin la cual ningún ente creado permanece en el ser. Aunque algo creado existiese por siempre y desde siempre, su permanencia en el ser la debería a Dios; de lo contrario, habría de debérsela a sí mismo o a otro ente o conjunto de entes que fuesen tan creados como él. Ahora bien, todo lo creado es *ab alio,* y no deja de serlo si permanece —poco, o mucho, tal vez siempre— en el ser. Dejando de ser *ab alio,* dejaría de ser ente (pues lo es por creación), careciendo, por tanto, de toda posibilidad de permanencia, o se habría convertido en un *ens a se,* lo cual es radicalmente imposible, porque la aseidad conviene

solo a Dios (tal como ya lo vimos en el § 2 del Capítulo X).

Creación y conservación son realmente idénticas en Dios pero en su efecto se distinguen conceptualmente. La creación implica en lo creado una relación irreal, meramente lógica, de este a su anterior no-ser, incluso en la hipótesis de lo creado *ab aeterno,* ya que en tal caso la anterioridad correspondiente sería la del no-ser de lo creado *si* no hubiera sido objeto de creación (hipótesis tan admisible como la de lo creado *ab aeterno,* porque Dios crea libremente). En cambio, la conservación implica en lo conservado una relación que, aunque también es irreal, meramente lógica (tanto como por completo inevitable en nuestro modo humano de concebir), no apunta, sin embargo, a un anterior no-ser, sino al ser ya adquirido por efecto de la creación. Bien es verdad que esto último no se puede afirmar lícitamente de todo aquello que permanece en el ser, ya que a Dios esa permanencia no le falta, antes por el contrario, la posee de una manera absoluta, por completo incondicionada. Mas no debe olvidarse que aquí se trata de la conservación como uno de los aspectos de la divina potencia operativa *ad extra,* no como pura y simple permanencia en el ser. Dicho de otra manera: toda conservación es permanencia en el ser, pero no toda permanencia en el ser es conservación: no puede serlo en el ente que no ha sido creado y por el cual han sido creados todos los demás entes.

En un cierto sentido y desde la perspectiva de la lógica de los conceptos metafísicos, no parece correcto afirmar que la conservación es una creación continuada[724]. Para que lo fuera sería preciso que lo conservado, a pesar de haber recibido el ser, no lo hubiese adquirido todavía, puesto que la creación presupone en su efecto el no tener ningún ser antes de ser creado. —O lo que es igual: una creación continuada sigue siendo creación y, por tanto, algo *conceptualmente* distinto —tal como ya antes se observó— de la conservación, aunque realmente se identifique con ésta. Ello no obstante, si se atiende al término *a quo* de la conservación —a saber, Dios, el creador absoluto— puede muy bien admitirse que mientras el efecto de la creación sigue existiendo está también persistiendo la divina actividad creadora cuyo término *ad quem* es ese efecto. Y así es lícito sostener que la conservación es una creación continuada.

Estas explicaciones pueden complementarse con las que en otro lugar he consignado acerca del mismo asunto, teniendo en cuenta simultáneamente el término *a quo* de la conservación y el término *ad quem* de la creación: «Entre conservación y creación no hay (…) más que una diferencia lógica o distinción de razón. La creación tiene una relación puramente lógica con un ‘no ser’ precedente (…), mientras que, en cambio, la conservación no tiene ese respecto, sino que implica el haber sido ya iniciada la existencia. De ahí la célebre fórmula según la cual la conservación es una ‘creación continuada’; pero esto no significa que, mientras un ente contingente existe, Dios esté renovando en cada momento el acto de crearlo, sino que dicha creación, considerada desde su efecto, se dilata o prolonga tanto tiempo como el efecto mismo»[725].

* * *

Como atributo divino, el concurso es la intervención de Dios en la acción y el efecto de los entes por Él creados. —Constituye una propiedad meramente lógica, irreal, del concurso divino el tener como presupuesto la absoluta capacidad de causar entes que a su vez son capaces de causar. (Calificar de absoluta a esa capacidad atribuida a Dios es tanto como decir que es incondicionada, lo cual no puede afirmarse de la capacidad causal atribuible a los entes creados que pueden producir otros asimismo dotados de aptitud para producir). En sí misma, la divina capacidad de producir entes productivos es realmente idéntica a Dios y no puede, por tanto, ser un presupuesto real del concurso divino, pues no es posible que Dios presuponga a Dios. ¿Mas no cabría que Dios tuviese el monopolio de la capacidad de causar, de tal modo, por consiguiente, que sus efectos no pudieran producir otros?

La respuesta afirmativa a esta pregunta es la tesis del ocasionalismo que tiene en Malebranche su más destacado representante. «Las causas naturales —dice literalmente Malebranche— no son verdaderas causas: son solamente causas ocasionales, que no actúan nada más que por la fuerza y la eficacia de la voluntad de Dios»[726]. Este texto resulta sobremanera oscuro y, tomado al pie de la letra, constituye un directo atentado contra la lógica. Si las causas ocasionales no son causas auténticas, verdaderas, ¿cómo puede entenderse que se las llame «causas», aun añadiendo el adjetivo «ocasionales»? ¿Tal vez se trata de que se les aplica ese adjetivo por ser causas tan solo en determinadas ocasiones? Mas lo que solo es causa en determinadas ocasiones no es algo a lo que lícitamente pueda negársele el ser causa. O bien las llamadas —por Malebranche y por quienes con él coinciden en este punto— causas ocasionales no son verdaderas causas y entonces el sustantivo «causas» no puede entrar en el concepto de ellas, o bien son verdaderas causas, y entonces no es lícito sostener que no lo son.

Con todo, Malebranche define lo entendido por él como verdadera causa: «Causa verdadera es una causa entre la cual y su efecto el espíritu percibe una conexión necesaria, así lo entiendo yo. Ahora bien, el ser infinitamente perfecto es el único ser entre cuya voluntad y sus efectos percibe el espíritu una necesaria conexión. Por consiguiente, Dios es el único ser que es verdadera causa»[727]. Pero acontece que la proposición «entre la causa y el efecto hay una conexión necesaria» es equívoca. Puede tener dos sentidos: 1º, que no hay efecto sin ninguna causa, ni tampoco ninguna causa que no pueda tener algún efecto; 2º, que toda causa produce su efecto necesariamente, en el sentido de que no lo puede producir de una manera libre. La segunda de estas dos formas de entender la proposición «entre la causa y el efecto hay una conexión necesaria» excluye toda posibilidad de que sea libre una causa, y ello de tal manera que ni siquiera Dios podría causar libremente. Mas una cosa es que no pueda dejar de producirse lo querido por Dios, y otra cosa es que Dios no pueda no quererlo, y, por tanto, no producirlo. En suma: lo necesariamente pertinente a la causa en tanto que causa es el poder-producir, mientras que lo esencialmente pertinente al efecto en tanto que efecto es el no-poder-ser sin ser-producido.

La impugnación de la tesis ocasionalista se hace enteramente provechosa cuando se reconoce que ningún ente creado es capaz, por sí solo, de causar. Si el ocasionalismo

consistiera en la afirmación de la incapacidad de lo creado para causar por sí solo, tendría plena razón, porque así como lo creado tiene un auténtico ser, pero no un ser independiente de Dios, así tiene también una verdadera capacidad operativa, pero no sin que intervenga Dios en la existencia de esa capacidad, en su ejercicio y en el efecto de este. Justamente esa intervención es lo designado con el nombre de concurso divino.

¿Sería admisible la tesis de un concurso divino *indirecto* —como quien dice, por delegación— en el sentido de que la actividad de lo creado fuese realmente de este en virtud de un poder que Dios se limita a darle y que cuando ya ha sido recibido puede ser y operar por sí solo? La respuesta aquinatense a esta pregunta es: «Así como Dios no confiere el ser a las cosas solamente al comienzo, sino que, conservándolas en el ser, hace que sean mientras son, tampoco se limita a darles solamente al comienzo unos poderes activos, sino que siempre está causándolos en ellas. De ahí que, si se cortara el influjo de Dios, toda actividad creada cesaría. Así, pues, todo operar de la cosa ha de ser referido a Dios como a su causa»[728]. Por supuesto, esta referencia etiológica a Dios no excluye la referencia al ente creado que coopera con Dios en la actividad creada, ya que sin tal cooperación no se daría ningún concurso divino. Mas esta doble referencia etiológica solo queda bien entendida si se distinguen bien las respectivas funciones que el agente divino y el agente creado desempeñan en su cooperación o concurso.

El reparto de esas funciones no puede consistir en que el agente creado se comporte como el origen de *una parte* de la actividad creada (y de su efecto, si esa actividad es productiva), siendo Dios el origen de la *otra parte* (aunque ambas cosas se den conjuntamente). Porque no cabe que los entes creados pongan límites a la eficacia divina, según habría de ocurrir para que Dios fuese origen solo de una parte de la actividad (y del efecto, en su caso) de la causa creada; así, tampoco es posible que Dios produzca unas causas que se comporten como semiorígenes de sus propias actividades (y, si los hubiese, de los efectos respectivos). Por tanto, se ha de admitir que Dios y el ente creado son, cada uno de ellos, el origen de la totalidad de cada actividad creada y del efecto que ésta pueda surtir, aunque bajo aspectos distintos: Dios es origen de la limitada entidad resultante de su concurso con la causa creada, y lo es en tanto que esa limitada entidad es entidad, mientras que la causa creada es origen de esa misma entidad en tanto que limitada.

Ni el ente creado ni el Creador pueden comportarse como origen de lo que no está sujeto a limitación o finitud, ya que lo estricta y propiamente infinito no puede tener origen (es por sí mismo de una manera absoluta: puro y simple *ens a se).* Dicho de una manera positiva: el agente creado y el Creador coinciden en ser origen del limitado ente resultante del concurso de ambos, pero lo que ese ente tiene de limitado lo debe a la finitud de su agente finito mientras que, en cambio, lo que tiene de ente —de poseedor de ser— lo debe al único ente cuyo ser no tiene ningún límite. Lo cual no excluye que en su concurso con Dios el agente creado se comporte como auténtico origen del ser de lo que resulta de ese mismo concurso. Puesto que lo que realmente tiene ser (aunque con límite y por participación), puede también comportarse como origen real del ser de lo limitado. Mantener lo contrario sería lo mismo que estar de acuerdo con el ocasionalismo

de Malebranche. Pero el ser que lo limitado puede hacer surgir no es el ser en tanto que ser, sino en tanto que limitado, mientras que el ser originable por Dios es el ser limitado, no en tanto que limitado, sino en tanto que ser.

La diferencia entre el «ente en tanto que ente» y el «ente en tanto que limitado» no se da en la cooperación donde solo intervienen agentes finitos. En esta cooperación cada uno de esos agentes es origen parcial del resultado de ella, a diferencia de lo que acontece en el concurso de Dios y el agente finito: una cooperación donde cada operante es origen, bajo diverso aspecto, de la totalidad del resultado. Y así viene a ponerse de manifiesto la *peculiar logicidad* del atributo divino que se designa con el nombre de concurso.

Cabe, por otra parte, distinguir el concurso divino simultáneo y el calificado de previo, también denominado «premoción física». Por concurso simultáneo se entiende la intervención de Dios en la acción y el efecto del agente creado, calificándose, en cambio, de previo al concurso en virtud del cual el agente creado es determinado por Dios a entrar en actividad, según el modo en que las causas principales determinan a las que les son instrumentales. Ciertamente, es bien sabido que los tomistas, representados principalmente por Báñez, admiten los dos concursos, y que los suaristas, siguiendo a Luis de Molina y al propio Suárez, niegan el concurso previo, entendiendo que destruiría toda forma de libertad que no sea la de Dios.

No entraré pormenorizadamente en la polémica. Aunque pienso que ya la misma existencia del concurso simultáneo sirve para probar la del concurso previo[729], lo que aquí importa es que, vistos *a parte rei,* el concurso simultáneo y el previo no duplican la intervención divina, de tal suerte, por tanto, que la diferencia entre estos dos concursos es solo conceptual, meramente lógica, por más que en el agente creado la intervención divina tenga una doble virtualidad real (una de premoción y otra de con-causa operativa).

* * *

En su calidad de atributo divino, la *providencia* es el imperio o mandato por el que Dios dispone teleológicamente el comportamiento de las realidades creadas (el de cada una de ellas y el de su conjunto). A modo de propiedades o dotes características de la providencia divina suelen considerarse la universalidad, la infalibilidad y la suavidad o congruencia. Su distinción no impide su unidad.

La providencia divina se califica de *universal* en el sentido de que su imperio se ejerce sobre todas las realidades creadas. Se trata, así, de una universalidad que difiere bien claramente de la que es propia de los conceptos trascendentales, dado que estos tienen por objeto no solamente a todas las realidades creadas, sino también a Dios. No es posible que Dios ejerza su providencia sobre Él mismo, porque no cabe que se ordene a algún fin distinto de Él, ni que en Él haya una parte teleológicamente subordinada a otra (ello sería incompatible con la absoluta simplicidad de Dios). Todo agente —por tanto, Dios también— actúa por un fin *(omne agens agit propter finem).* Mas esto no significa que todo agente —incluido, por tanto, Dios— sea un medio, ni que lo sea su propia actividad. El fin por el que Dios actúa *ad extra* es que todos los entes creados participen,

cada cual a su modo, de la Bondad divina *(bonum est diffusivum sui,* y en máxima medida lo máximamente bueno). Ello no obstante, en cuanto objeto de humana intelección conceptual, la providencia divina tiene la propiedad meramente lógica, no real, de ser pensable como el medio del cual se sirve Dios para que todas las realidades creadas participen de su Bondad.

Se dice que la providencia divina es infalible en el sentido de que siempre logra su fin, de tal manera que nunca deja de cumplirse la voluntad de Dios. «Por admirable e inefable modo —afirma san Agustín— no se realiza fuera de su voluntad ni tan siquiera lo que contra ella misma se realiza, pues no se ejecutaría si no lo permitiese, y no lo permite sin querer, sino queriendo; y, siendo bueno, no permitiría que el mal se obrase si su omnipotencia no pudiera hacer bien aun del mal»[730].

La congruencia o suavidad de la providencia divina consiste en que lo ordenado por ella se realiza (infaliblemente) en conformidad con la naturaleza propia de cada ente creado: con libertad por el que la posee; y sin libertad por el que no la tiene. Lo segundo no plantea ningún problema. Es «lógico» (incluso tautológico) que lo que no tiene libertad no la tenga en sus actuaciones; pero que actúe necesariamente lo que es libre parece ser una pura contradicción. Y, sin embargo, no la es en verdad, a pesar de las apariencias, porque realmente la «necesidad de actuar» no es lo mismo que «la necesidad de actuar como un agente no libre». O también: lo querido por Dios se cumple y precisamente tal como Dios quiere que se cumpla: sin libertad si Él quiere que sin ella se efectúe, pero con libertad si Él quiere que se realice con ella. Y todavía otra fórmula para el caso de los agentes creados que son libres: «lo que Dios quiere que se efectúe con libertad es algo que necesariamente se efectúa libremente». Y así debe afirmarse que el ser sujeto de esta proposición es una propiedad lógica de la providencia divina en tanto que suave o congruente, es decir, en tanto que hace necesario el ejercicio de la libertad para el logro de algo que infaliblemente ha de realizarse.

También es de advertir que la congruencia o suavidad de la providencia divina no debe concebirse de tal modo que resulte excluida la posibilidad del milagro *sensu stricto,* es decir, la posibilidad de que algo sensorialmente perceptible acontezca sobrepasando todo el orden de la naturaleza creada. Este orden está sometido a Dios, no Dios a él. Por tanto, la afirmación de la imposibilidad del milagro sería la negación del absoluto dominio de Dios sobre lo creado por su infinita potencia. Y para que el concepto, indudablemente metafísico, del milagro en sentido estricto fuese contradictorio sería preciso que este concepto consistiese en la idea de algo que trascendiendo todo el orden de la naturaleza creada, estuviese incluido en ese orden. La distinción entre la providencia extraordinaria y la ordinaria se hace precisamente para evitar esa contradicción.

Por otra parte, la existencia del mal[731] no constituye una insuperable objeción a la providencia divina; antes por el contrario, en virtud de su omnipotencia Dios ordena el mal al bien. Por ordenarlo al bien, y únicamente por ello, permite Dios el mal, tanto el que lo es físicamente como el que lo es moralmente. Y así como de un modo formal no es Dios un agente químico, aunque cause efectos de esa índole, tampoco es Dios un agente defectuoso, aunque tengan defectos ciertos efectos suyos. Porque, como ya arriba

se explicó al hablar del atributo divino denominado «concurso», Dios no causa el ente limitado en tanto que este es limitado, sino en tanto que es ente. En consecuencia, la causa *per se* de un mal no puede serla Dios, a quien lo defectuoso debe lo positivo que en él hay. Y de la maldad moral —no del sujeto de ella— Dios no es causa ni tan siquiera *per accidens,* pues su concurso no se refiere a la maldad misma en cuanto tal, sino a su sujeto, el cual es en cada caso un bien *(Malum est in bono ut in subiecto)*[732].

Finalmente y atendiendo de un modo especial a los milagros y a los males, debe asignarse a la providencia divina la propiedad meramente lógica de ser el sujeto de las tres proposiciones verdaderas en las que respectivamente se le atribuyen el hacer posible el milagro *stricto sensu,* el ser causa solo *per accidens* de la maldad de lo físicamente malo[733] y el no ser causa, ni siquiera *per accidens,* de la maldad de lo que es malo moralmente.

* * *

Los conceptos que cabe oponer al de la potencia divina operativa *ad extra* son los enfrentables al de la omnipotencia y a los de los distintos aspectos —creación, conservación, concurso y providencia— de este mismo poder operativo. (No olvidemos que todos ellos pueden calificarse de metafísicos —solo de una manera indirecta y no propia en tanto que son retro-ferentes a los calificables de metafísicos de un modo directo y propio).

a) No hay ningún término medio, ni siquiera de índole negativa, entre la omnipotencia y la no-omnipotencia, como tampoco lo hay entre ser omnipotente y no serlo. Por tanto, es la falta de omnipotencia lo que se opone, con oposición contradictoria al absoluto poder operativo *ad extra* que es atributo de Dios. Por lo que atañe a la potencia operativa no absoluta (aunque *ad extra* también) debe tomarse en consideración el hecho lógico de que esta potencia tiene conceptualmente dos aspectos: el de no consistir en la omnipotencia y el de ser potencia operativa. Considerada en el primer aspecto, se opone, con oposición contradictoria, a la omnipotencia de Dios; en cambio, considerada en el segundo aspecto, su oposición a la omnipotencia divina es solamente de contrariedad, ya que comparte con ella la índole de potencia operativa de entidades realmente diferentes del sujeto que la posee.

b) Mientras que la creación como atributo divino es la producción cuyo agente se vale solo de su propia potencia activa, la *educción* es, en cambio, la producción cuyo agente no se vale tan solo de su propia potencia activa, sino también de algo distinto de ella y de él mismo y que en el producto queda parcialmente (al menos, según su más radical causa material). Ahora bien, la educción y la creación tienen en común algo: ambas son producción, siendo imposible, por tanto, que se opongan con oposición contradictoria. La oposición es aquí de contrariedad porque sus términos distan máximamente dentro de algo común, aunque no genérico. Todo género es, sin duda, algo común —a sus propias especies y a los correspondientes individuos—, pero no todo lo que es común es un género[734]. Y observemos, en fin, que la oposición de contrariedad entre la educción y

la creación es de contrariedad no mediada en su mismo plano: no hay producción alguna que sin ser creativa no sea tampoco eductiva.

c) Al concepto de la conservación ejercida por Dios sobre lo creado que perdura podemos oponerle la noción de una inercia óntica o entitativa, por virtud de la cual lo que ha sido se mantendría por sí mismo en el ser, sin ninguna necesidad de seguir recibiéndolo de Dios. Esta idea es, desde luego, la de un imposible metafísico. Lo que ha surgido entera y radicalmente *ab alio* puede dejar de ser, mas no puede dejar de ser *ab alio* entera y radicalmente mientras es. Nunca puede ser Dios. Pero la idea de ese imposible metafísico es una idea posible. Al hablar de ella hemos estado pensándola. Y esa idea se opone contradictoriamente a la idea de la conservación por Dios de lo creado que persiste en el ser, habida cuenta de que no hay entre ellas ningún término medio, ni siquiera de índole negativa. Ese término medio implicaría algo no creado por Dios ni tampoco mantenido por sí mismo, y aunque parece que ello resultaría viable si se diera un tercer agente, tal viabilidad no pasaría de ilusoria: ese tercero exigiría, por no ser Dios, ser a su vez *ab alio,* lo que habría de llevar a la necesidad de un cuarto, etc., etc., en un imposible *regressus in infinitum.*

d) Por dos lados puede negarse la tesis del concurso divino: o excluyendo la intervención de Dios en la actividad y los productos de los entes creados, o rechazando que los entes creados sean verdaderamente activos y eficaces. Con esas dos negaciones se corresponden otras tantas ideas opuestas a la del concurso divino. La primera de ellas —el concepto de la abstención, o no intervención, de Dios en la actividad y los efectos de los entes creados— se opone *contradictoriamente* a la idea de la cooperación de Dios con esos entes, como quiera que no es posible algo intermediario o medianero entre el concepto de intervenir y el de no intervenir.

Es también oposición contradictoria la que se da entre la idea del concurso divino y la noción de la inactividad e ineficacia de los entes creados. Esa inactividad e ineficacia haría imposible el concurso divino, pues no es posible una cooperación donde solo interviene un ente, y entre la posición y la negación del concurso divino (como de cualquier otro concurso) no cabe término medio. Porque lo que no es intervenir es no intervenir, aunque lo segundo no entra en la definición de lo primero, análogamente a como lo que no es hombre es no-hombre, pues aunque esto no entra en su definición no deja de convenir al objeto de ella.

e) A la providencia divina se contrapone por un lado la casualidad, el azar, y por otro lado el determinismo fatalista, excluyente de todo libre albedrío. Ambas cosas resultan imposibles por no ser conciliables con el atributo divino que se denomina providencia. —El azar es inconciliable con la providencia divina porque excluye toda previsión. Lo casual o azaroso en su más radical significado —y aquí lo entendemos de ese modo— es lo absolutamente imprevisible, es decir, lo que ni tan siquiera Dios podría prever, ni tampoco, por tanto, proyectar. Así, pues, la casualidad o el azar se opone, con oposición de contradicción, a la providencia divina. Mejor dicho: los *conceptos* de estos opuestos son contradictorios entre sí, porque no cabe ningún término medio, tampoco de carácter negativo, entre previsión e imprevisión, y lo que no es previsible no puede no ser

tampoco imprevisible. Cosa muy diferente es que el concepto de lo casual o azaroso sea el concepto de algo posible para quien no conoce de una manera omnímoda todas y cada una de las causas, pero imposible, en cambio, para quien tiene de ellas un absoluto o perfecto conocimiento, a saber, Dios, la Causa Suprema de la cual son dependientes todas las demás causas[735].

Es también oposición contradictoria la que se da entre el concepto de la providencia divina y la noción del determinismo fatalista que excluye todas las formas de la libertad de albedrío, pues no puede haber nada que en verdad sea intermediario o medianero entre la inclusión de esta libertad y su exclusión. La providencia divina presupone en Dios la libertad de arbitrio en el más alto grado y, aunque no, por supuesto, en ese grado, sino de un modo limitado y relativo, la confiere a los entes que Dios quiere que de ese modo la posean. (En cambio, el determinismo fatalista, negando la libertad de arbitrio a todo ente creado y a su Creador, niega también a este, pues lo que no posee esa libertad no puede tener el ser en omnímoda o absoluta plenitud, es decir, no puede ser Dios).

§ 4. LA CIENCIA DIVINA

Aunque son una sola y misma realidad, la ciencia divina y el entendimiento de Dios difieren entre sí conceptualmente. Toda ciencia, la divina también, es conocimiento etiológico, y Dios es incausado: por tanto, Dios no tiene ciencia de sí mismo. Su autointelección es puramente intuitiva. En ella quedan también captados (co-intuidos) todos los demás entes como distintos de Él, según pudo advertirse al hacer el examen de la idea del entendimiento de Dios. Pero el concepto de la ciencia divina es la idea del conocimiento intelectivo que Dios tiene de todas las otras realidades no solamente como distintas de Él, sino en tanto que de Él dependen como efectos; y así queda justificada, de manera inequívoca, la consideración de la ciencia divina como atributo lógicamente distinto del entendimiento de Dios.

La ciencia no puede darse de una manera unívoca en Dios y en todos los demás entes que la tienen. Aunque es cierto que toda demostración genera ciencia, no es cierto, en cambio, que toda ciencia dimane de alguna demostración. Para que un conocimiento sea científico en estricto sentido es indispensable que la causa de su objeto sea captada como indefectible causa de este, y ello ocurre no solo cuando el nexo entre el efecto y su causa es conocido mediante demostración, sino también cuando ese mismo nexo es conocido de una manera intuitiva. Que en el hombre esto último no sea posible[736] no excluye su posibilidad para Dios, en quien no cabe, en cambio, por razón de su perfección absoluta, la imperfección que consistiría en llegar a ciertas evidencias pasando necesariamente por el trámite de un acto de raciocinio. En suma: la noción de ciencia es analógica en su aplicación a Dios y a quienes solo por razonamiento son poseedores de conocimiento científico.

La tesis según la cual Dios conoce las otras realidades no en sí mismas, sino en sí mismo *(non in seipsis, sed in seipso)* debe tomarse como afirmativa de que Dios las

entiende *porque* a sí mismo se entiende, siendo así la autointelección propia de Dios la *razón* de que Él sea intelectivo de ellas. Lo cual no quiere decir que Dios haga un razonamiento para llegar a captarlas, sino que, justamente por intuirse a sí mismo, también las intuye (co-intuye).

Otra diferencia entre el saber divino y el humano es la que llega a hacérsenos patente al determinar la validez de la máxima *de singularibus non est scientia.* El saber al que esta máxima se refiere no es la ciencia humana práctica (el arte o técnica y la prudencia), sino la ciencia humana especulativa, teórica, si de algún modo es material su objeto, no si el objeto de ella es de índole puramente espiritual, porque en lo enteramente inmaterial la individuación no añade nada positivo a la esencia[737]. En cambio, la ciencia divina es teórica y práctica, a la vez, respecto de todo lo individual como individual, con la sola excepción de Dios, el cual, por no ser causado, no tiene de sí mismo ciencia alguna, sino pura intuición, según vimos en el comienzo de este § 4.

* * *

La afirmación de que todo lo que no es Dios tiene la propiedad de ser objeto de la ciencia divina puede dar ocasión (y así en varios casos ha ocurrido) a algunas dificultades que conviene atender desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos, analizando cada una de ellas por separado y en la medida en que constituyan objeciones a lo ya dicho aquí sobre el concepto del saber propio de Dios.

a) La pregunta de si Dios tiene ciencia de los no-entes debe ser resuelta afirmativamente si se mantiene, tal como arriba se ha hecho, que es objeto de ciencia todo cuanto es, pero no es Dios. Y esa es la respuesta aquinatense, que, sin embargo, puede no resultar por completo satisfactoria en lo que atañe a la justificación que su autor hace de ella. Veámosla: «Dios sabe todas las cosas que de algún modo son. Mas nada impide que las cosas que simplemente no son sean, sin embargo, de algún modo. Porque son simplemente las cosas que son en acto, pero las cosas que no son en acto son en la potencia del mismo Dios o en la de algo creado, ya en potencia activa, ya en potencia pasiva, o en la de opinar, o en la de imaginar, o en la de cualquier modo de significar. Así, pues, todas las cosas que pueden ser hechas, o pensadas o dichas por entes creados, y también las que Dios puede hacer, Él también las conoce, aunque no sean en acto. Y, en consecuencia, puede decirse que Dios tiene también ciencia de los no-entes»[738]. Estas explicaciones son perfectamente admisibles en tanto que son afirmativas del *conocimiento divino* de todo lo que por los entes creados puede ser producido, o pensado, o dicho, y de todo lo que Dios puede hacer. Mas no todo conocimiento, ni siquiera todo conocimiento intelectivo, es científico; y, por tanto, la demostración de que Dios conoce los no-entes no es por sí sola una demostración de que estos son objeto de la ciencia divina.

Si bien en Dios no es posible ninguna forma de distinción real, y son por ello en Él realmente idénticos el conocimiento científico y el no científico, estos dos modos de conocimiento difieren entre sí conceptualmente según nuestra manera de pensarlos, hasta

en su misma aplicación a Dios. Tal como se admite en toda la tradición del realismo metafísico inspirado en Aristóteles, la ciencia es conocimiento por causas. ¿Mas de qué causas pueden ser efectos los no-entes? O también: ¿cómo podrían los no-entes ser efectos? La aporía llega al máximo si se atiende al no-ente que es la nada absoluta o pura (como quien dice, no la nada de algo, sino la nada de todo) o, en general, si se trata de lo imposible en su más fuerte acepción. ¿De qué causa podría lo omnímodamente imposible —y, dentro de ello, la absoluta nada— ser efecto? —Sin embargo, ni la idea de lo imposible es imposible, ni es tampoco una pura nada la idea de la nada pura, la noción del omnímodo no-ente. Los objetos de estos conceptos tienen a su manera un cierto ser, en tanto que son objeto de la respectiva intelección y, por tanto, también en el entendimiento que ésta implica. A ese entendimiento se le puede atribuir en cierto modo —desde luego, solo analógico— la índole de una causa, puesto que de él dimana con dependencia real la intelección que es lo que en cada uno de los casos da a los objetos de las ideas en cuestión su ser-algo-entendido. Ellos no lo tienen por sí mismos, pero el acto intelectivo que los piensa les confiere ese ser. De esta suerte, Dios puede ser y es (analógicamente, no según univocidad) causa de esos objetos por ser causa del entendimiento que los forma y de la intelección en que están dados. De todo lo cual resulta que hay una ciencia divina de los no-entes, aun en el caso en que menos parece que esa ciencia sea posible en modo alguno.

b) ¿Puede lo meramente posible tener causa y ser por ello objeto de la ciencia divina? —Doy el nombre de meramente posible a lo posible que nunca existe. Su aptitud para la existencia —y ha de poseer esa aptitud, porque sin ella no sería un posible, sino un imposible en la más estricta acepción— no está ejerciéndola ahora, ni la ha ejercido antes, ni tampoco después la ejercerá. Parece así que lo meramente posible no pueda tener ninguna causa que le confiera el ser, porque si la tuviese perdería su carácter de meramente posible, resultando que existe cuando su causa entrase en actividad haciéndole ser en acto. Mas si no puede tener ninguna causa que le dé el acto de ser, no es posible tampoco que sea objeto de la ciencia divina ni de ninguna otra ciencia.

Con todo su aparente «peso lógico», la argumentación que acabo de exponer no es, en verdad, lógicamente correcta. Lo posible que nunca llega a tener el ser en acto es objeto de intelección. Sin ella sería imposible el concepto de lo meramente posible. A su vez toda intelección implica un entendimiento del cual realmente procede con dependencia en el ser. Y todo entendimiento, salvo el divino, es efecto de Dios, dado que Dios es creador, conservador y cooperante de todos los entes limitados (según lo expuesto en páginas precedentes). En consecuencia, Dios es, a su modo, causa de toda presencia objetual de lo meramente posible, tanto de la que se da en los entendimientos limitados, como también de la dada en el propio *logos* divino. Cierto que en ningún caso es la presencia objetual un auténtico ente, ni siquiera en el caso de que sea un ente auténtico lo que de objeto hay en ella; pero en todas las ocasiones la presencia objetual se debe, en definitiva, a Dios como Causa Primera de todo entendimiento limitado y de toda limitada intelección. Afirmarlo no es lo mismo que decir que Dios es causa eficiente de la simple presencia objetual de lo meramente posible ante alguna conciencia intelectiva en acto. Lo

meramente posible no puede ser el efecto de alguna causa eficiente, pero es efecto de Dios como causa ejemplar. Todo lo que es posible participa del ser de Dios y es así una imitación, necesariamente deficiente, parcial, de la esencia divina[739]. Lo meramente posible imita a Dios por tener una cierta quiddidad que es apta para existir, distinguiéndose de Él por carecer de existencia y por ser, en cada caso, únicamente un aspecto —tal vez, varios— de la esencia divina, nunca la integridad de esta esencia.

c) A diferencia de lo meramente posible, lo contingente ejerce en algún momento (o en el pasado, o ahora, o más adelante) su aptitud para ser, no, por supuesto, para ser-objeto, sino para ser sin más o, si se prefiere, para ser no tan solo como lo puramente objetual es, sino con un efectivo *actus essendi*. Lo contingente es lo que puede ser y no ser. Su posibilidad de ser le es tan imprescindible como su posibilidad de no ser. Sin la primera no sería contingente, sino imposible, y sin la segunda sería necesario, no contingente.

Así entendido, ¿puede lo contingente ser objeto de la ciencia divina? A ello parece oponerse la necesidad de que lo sabido por Dios tenga algún ser, quedando así excluido todo lo contingente, como quiera que esa necesidad anula la posibilidad de no tener ser, la cual en lo contingente es tan imprescindible y esencial como la posibilidad de tenerlo. Sin embargo, a pesar de las apariencias, este razonamiento no es correcto. La necesidad de tener algún ser no es la necesidad de tener algún ser, transobjetual. El ser que en todos los casos ha de tener lo sabido (por Dios, o por cualquier otro ente dotado de entendimiento) es el ser-objeto de un saber, y así es como los no-entes tienen el ser-objeto de la ciencia divina, tal como ya se explicó en el apartado a) de este § 4 del presente Capítulo.

Tampoco se opone a que haya una ciencia divina de lo contingente la *verdad de la proposición* según la cual todo lo sabido por Dios es necesario que sea. El santo de Aquino lo explica en estos términos: «Es costumbre hacer diferencia en la proposición ‘todo lo sabido por Dios es necesario que sea’. Porque puede entenderse de la cosa de que se habla *(de re)* o del dicho que a ella se refiere *(de dicto)*. Si se entiende que se trata de la cosa, la proposición es dividida y falsa, significando que es necesaria toda cosa que por Dios es sabida. O puede entenderse como referido al dicho en el que se habla de esa cosa, y entonces el sentido de la proposición es que el dicho ‘lo sabido por Dios es’ es necesario»[740].

En fórmula equivalente: es necesario que lo sabido por Dios sea, mas no que sea necesario, de tal suerte que nunca pudiera no existir. Por tanto, lo que de un modo necesario (con la necesaria validez de una tautología) tiene lo contingente al ser objeto de la ciencia divina es el ser propio de la respectiva objetualidad, no el ser transobjetual, porque solo *de facto,* no por una necesidad incluida en su misma esencia o que en ella estuviese fundamentada. Tal necesidad conviene solo a Dios, donde la esencia y el ser propiamente dicho (no el mero ser-objeto de un saber) se identifican realmente.

d) Para dar respuesta a la pregunta de si lo futuro puede ser objeto de la ciencia divina —una pregunta que implica algunas dificultades aparentemente invencibles—, voy a servirme de la descripción que en otro lugar he hecho de lo que llamo futuro: aquello cuya existencia es posterior a su pura objetualidad[741]. Lo que calificamos de futuro es

algo que habrá de ser no solo en tanto que objeto de un acto de intelección, sino también *extra cogitationem;* pero cuando de un modo transobjetual ese algo sea, habrá dejado ya de ser futuro. No cabe que lo futuro lo sea siempre. Es necesario que alguna vez deje de serlo. (Si no lo dejase nunca, no sería algo que alguna vez será con un efectivo *actus essendi).* En consecuencia, lo futuro es algo contingente, dado que puede ser (de lo contrario, el haber de ser le faltaría) y también puede no ser (ya que ello es imprescindible para no ser existente en el ahora de su pura objetualidad).

Por encuadrarse en el ámbito de lo contingente, lo futuro es objeto de la ciencia divina, pues todo lo contingente es objeto de ella, tal como ya se explicó en el apartado c) de este mismo § 4. ¿Podría, sin embargo, mantenerse que, cuando todavía no está existiendo, lo futuro es en Dios objeto de una ciencia de simple inteligencia y no de una ciencia de visión, ya que ésta se refiere a lo presente y no a lo por venir? —La respuesta afirmativa a esta pregunta no es válida para el caso de la ciencia divina, porque a Dios, en la eternidad de su ser y de su saber, todo le está presente y no de una manera sucesiva, sino necesariamente simultánea.

La distinción entre lo futuro necesario y lo futuro contingente no es por completo correcta. La lógica de la idea de lo futuro impide excluir de este su peculiar necesidad de ser de una manera transobjetual, no, claro está, en el momento de su pura objetualidad, sino en algún momento posterior. Por otra parte, la necesidad de que lo futuro sea realizado alguna vez no excluye, ni incluye, la posibilidad de que sea realizado libremente. Así, pues, la ciencia divina de lo futuro tiene por objeto lo que habrá de llegar a realizarse de una manera no libre y lo que con libertad habrá de llegar a realizarse.

Respecto de lo futurible en el sentido de lo que libremente habría de llegar a realizarse si se diera una condición que no se da, pienso que hay que inscribirlo en el ámbito de lo meramente posible, ya que ni existirá, ni ha existido, ni existe[742], a pesar de su aptitud para existir (en el supuesto de que no faltase la condición requerida). Por consiguiente, lo futurible es en Dios objeto de la ciencia de simple inteligencia (el mismo saber divino de todo lo que no es más que meramente posible).

* * *

A la noción de la ciencia divina, es decir, del absoluto saber, no se opone con oposición contradictoria el concepto del saber no absoluto, sino el concepto del absoluto no-saber. La ciencia humana tiene en común con la divina el carácter de conocimiento científico, por lo cual la oposición entre los conceptos de ellas es de contrariedad: distan entre sí máximamente sin dejar de coincidir en ser conceptos de algo que es un saber. En cambio, entre el concepto de la ciencia divina o absoluta y el del absoluto no-saber no hay término medio alguno (ni positivo ni negativo). No es posible que lo que difiere del saber absoluto sea también diferente de lo que no es ese saber. Y, por otra parte, se ha de considerar que el concepto de la ciencia divina y el de la humana se oponen entre sí con oposición relativa, ya que el segundo es el concepto de algo que realmente depende de lo que es objeto del primero.

* * *

Como nota complementaria añado ahora que la razón de haber dado a la idea de la ciencia divina el último lugar en el análisis de los conceptos de los atributos operativos de Dios es que los anteriormente examinados están conceptualmente presupuestos en la noción del saber absoluto, según puede comprobarse a la vista de lo mostrado en la totalidad de este § 4.

---

[688] Por sí sola no tiene la filosofía competencia para afirmar, ni tampoco para negar, que el ángel sea una realidad efectiva, pero puede afirmar su posibilidad. La noción de espíritu puro no envuelve contradicción. Lo que sin duda resultaría contradictorio es que fuese imposible todo espíritu puro, como si el ser algo material —en parte, al menos— constituyese un imprescindible requisito para ser enteramente inmaterial.

[689] A su vez, de ella deriva, también como atributo operativo de Dios, la volición absoluta, ya que la volición es apetito subsiguiente al conocimiento intelectivo, de tal manera que ha de ser incondicionada si es incondicionado el conocimiento intelectivo al cual subsigue.

[690] Tal es el caso de Juan de Sto. Tomás y, entre otros, el de los teólogos benedictinos mencionados por J. Gredt al sumarse a ellos cuando dice que «con los teólogos de la escuela tomista benedictina de Salzburg P. Mezger y P. Renz, mantenemos que la esencia metafísica de Dios consiste en el ser por sí, formalmente idéntico al mismo ser subsistente y a la subsistente autointelección»: «cum theologis scholae benedictinae thomisticae Salisburgensis Paulo Mezger et Placido Renz statuimus essentiam Dei metaphysicam consistere in esse a se, quod formaliter identificatur cum ipso esse subsistente et intelligere subsistente sui ipsius», *Elem. Philos. Arist.-Thom.*, ed. cit., n. 799. 2.

[691] «(…) Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. (…) Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibili sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectum divinus. Et sic se ipsum per seipsum intelligit», *Sum. Theol.,* I, q. 14, a. 2.

[692] Véase en el Tomo I de este libro el § 4 (El ente como lo inteligible) del Capítulo VII.

[693] «(…) Deus perfecte comprehendit seipsum (…). Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius, et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibile est. Sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est. Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu (…). Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est (…)», *Sum. Theol.,* I, q. 14, a. 3.

[694] Aquí empleo el término «confuso» en el mismo sentido en que es usado para designar la manera en que todos los entes —Dios también— están en acto, no en potencia, incluidos en el concepto del ente, sin que en él ninguno de ellos sea captado según lo que le distingue de los otros. Véase el § 1 del Capítulo IV (Tomo I).

[695] Así lo reconoce expresamente el autor del hasta ahora más célebre de los escritos teológicos. Cf. *Sum. Theol.,* I, q. 17, a. 2: *Utrum in sensu sit falsitas,* donde en el curso del artículo se dice: «circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem nisi per accidens, et ut paucioribus, ex eo scilicet quod, propter indispositionem organi, non convenienter recipit formam sensibilem, sicut et alia passiva, propter suam

indispositionem, deficienter recipiunt impressionem agentium. Et inde est quod, propter corruptionem linguae, infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito, quia sensus non directe referitur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia».

[696] Cf., en el Tomo I de este libro, el § 4 del Capítulo VII.

[697] § 4 del presente Capítulo.

[698] La comprensión de este razonamiento exige una clara idea de lo que metafísicamente es imposible, distinguiéndolo de todo lo no afectado por una absoluta imposibilidad.

[699] La fórmula «necesidad de querer algo libremente» no es expresiva de ningún contrasentido si lo que con ella se pretende decir es que solo de un modo libre puede alguien querer lo que no siendo la pura o absoluta Bondad, también puede no ser, de hecho, algo querido.

[700] *El valor de la libertad,* Rialp, Madrid, 1995, pp. 163-164.

[701] «Cum autem quaeritur si modus operandi libere est perfectior quam modus operandi necessario (…), dicendum est operari libere non semper et in omnibus esse melius quam operari necessario; sed regula perfectionis est quod obiectum ametur pro dignitate et capacitate eius, ita ut si obiectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur; si vero sit obiectum minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Et hac ratione Deus diligit se necessario et alia libere, cum tamen actus sub omni ratione perfectissimus sit (…)», *Disp. metaph.,* Disp. XIX, Sectio VIII, n. 21.

[702] *Eth. Nichom.,* 1154 b 26.

[703] «L'ordre de l'amour a pour principe et pour fin la *gloire de Dieu.* C'est pour sa gloire que Dieu nous aime, nous crée, nous conserve, nous attire à Lui. (…) Des philosophes comme Kant, Arhens, Günther, Hermes, se sont égarés au point de voir dans cette doctrine catholique la glorification de ce qu'ils ont appelé l'égoïsme divin. Et pour éviter ce prétendu égoïsme, ils ont déclare que líhomme a été créé pour lui-même et non pas pour Dieu. Les droits de Dieu cesseraient dès lors d'être le fondement de nos devoirs même religieux, qui n'auraient d'autre raison d'être que notre dignité personnelle et la félicité à laquelle nous tendons. Si Dieu nous aime et nous crée pour sa gloire, ajoutent ces philosophes, il nous aime comme des choses dont il se sert, et non comme ses enfants et ses amis», *Op. cit.,* II, pp. 437-438.

[704] «En réalité, Dieu ne nous aime point comme une chose dont on se sert (…); mais pour notre plus grand honneur, il subordonne à sa propre gloire tout ce qu'il lui plaît de nous accorder. Il est infiniment plus glorieux pour nous d'avoir été créés pour la Gloire de Celui qui est, que d'avoir été créés pour nous-mêmes. (…) Si le rayon de soleil avait conscience de sa clarté se réjouirait-il plus d'elle, que de la splendeur du foyer dont il procède?», *Op. cit.,* p. 438.

[705] «Dass der Wille als solcher *frei* sei, folgt schon daraus, dass er, nach unserer Ansicht, das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist. (…) Jedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt, durchweg nothwendig, dasselbe ist *aus sich* Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit», *Die Welt als Wille und Vorstellung,* I, Zweiter Teilband, Diogenes Verlag A. G., Zürich, 1977, § 55, p. 361.

[706] «(…) communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum», *Sum. Theol.,* I, q. 25, a. 3.

[707] «Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur», *Ibidem.*

[708] «Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute (…). Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia predicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum», *Ibid.*

[709] Por supuesto, esta distinción es viable desde el punto de vista del conocimiento humano de lo contradictorio.

[710] Una implícita negación de este principio, aunque solo en el tratamiento de la relación entre la potencia divina y los posibles, se da en el voluntarismo de Occam, Descartes, etc.

[711] «(…) quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens, quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam. Et huiusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis (…). Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo, dicendum est quod Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum, non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia ipsum facere subiacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse, quod est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult, non tamen ideo potest, quia vult, sed quia talis est in sua natura», *Sum. Theol.,* I, q. 25, a. 5, ad 1.

[712] No se trata, adviértase bien, de la imposibilidad, ya señalada arriba, de que de algún modo sea contradictorio el objeto del operar divino.

[713] Las demás acepciones de la palabra «creación» no hacen al caso, puesto que aquí se trata del crear que es un producir exclusivamente divino.

[714] «(…) cum dicitur aliquod ex nihilo fieri, haec propositio *ex* no designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur, *ex mane fit meridies,* idest, post mane fit meridies», *Sum. Theol.,* I, q. 45, a. 3.

[715] En el Tomo I de esta misma obra, pp. 207-208, se justifica la atribución de la índole de ente a Dios.

[716] «La Création diffère essentiellement de *l'émanation panthéistique.* (…) L'émanation implique contradiction, comme le panthéisme qu'elle suppose. Ou bien elle est *immanente,* et elle implique la confusion du fini et de l'infini. Ou bien elle est *transitive,* et elle suppose la divisibilité de la substance divine, qui est absolument une, simple et indivisible», *Dieu. Son existence et sa nature*, ed. cit., II, p. 466 en nota.

[717] Todo lo coactivamente resultante surge de una manera necesaria, mas no todo lo que necesariamente surge es coactivamente resultante, ya que cabe que se derive de una esencia o naturaleza sin que nada distinto de ella esté forzándola.

[718] *Ethica,* I, Propos. XVII y Corol. I y II.

[719] «(…) der Gedanke, und näher der Begriff, die unendliche Form oder die freie, schöpferische Tätigkeit ist, welche nicht eines ausserhalb ihrer vorhandenen Stoffs bedarf, um sich zu realisieren», *System der Philosophie,* en *Sämtliche Werke,* Bd. VIII, Jubiläumausgabe, Frommann Holzboog, Stuttgart, 1988, p. 361.

[720] Cf. W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen,* I, Nymphenburg Verlagshandlung, München, 1975, pp. 458-492. Acerca de las ideas de Sartre sobre la creación son sumamente esclarecedoras las breves, pero enjundiosas, observaciones críticas que hace R. Jolivet en su *Traité de Philosophie,* III, Emmanuel Vitte, Lyon-Paris, 1941, pp. 485-486.

[721] Cf. *Die philosophischen Schriften von G. Leibniz,* edic. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, IV, p. 255.

[722] *Ess. de Théod.,* §§ 288 y 302.

[723] Cf. *El origen radical de las cosas*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1988, p. 284.

[724] Así es interpretada la conservación, *v.gr.,* en *Sum. Theol.,* I, q. 103, a. 4, y en el cartesiano *Discours de la Méthode,* V, § 3, ed. Adam-Tannery, Paris, 1902.

[725] *Fundamentos de Filosofía,* ed. 14ª, Rialp, Madrid, 2001, p. 601.

[726] «(…) les causes *naturelles* ne sont point de véritables causes: ce ne sont que de causer *occasionnelles*, qui níagissent que par la force et líefficace de la volonté de Dieu (…)», *De la recherche de la Vérité,* ed. G. Rodis-Lewis, en *åuvres,* I, Gallimard, Paris, 1979, p. 648.

[727] «Cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends. Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel et les effets líesprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause», *Op. cit.,* p. 649.

[728] «Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quamdiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans (…); ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper esse in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in

ipsum reducitur sicut in causam», *Cont. Gent.,* III, cap. 67.

[729] Lo que resulta del concurso simultáneo de Dios —Causa Primera— con un agente creado —siempre causa segunda, no solo cuando no es libre— es algo que Dios hace que ese agente haga, determinándolo al acto respecto del cual ese agente, según su propia entidad, se halla en potencia. Estar dotado de un cierto poder activo no es, *eo ipso,* ejercerlo, y ningún ente creado *es* por sí mismo de una manera absoluta, por lo cual no *es activo* de una manera absoluta en su propio poder de acción, es decir, sin que Dios lo haga entrar en actividad.

[730] «(…) miro et ineffabili modo non fiat praeter eius voluntatem quod etiam contra eius fit voluntatem, quia non fieret si non sineret, nec utique nolens sinit sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo facere possit bene», *Enchir.,* cap. 100: *Nihil fieri praeter voluntatem Dei, etiam dum sit contra eius voluntatem.*

[731] En vez de afirmar que el mal existe sería más correcto decir que «lo hay» o «que se da». No se trata de ningún giro eufemístico o paliativo. La existencia, en su sentido más propio, implica el ser —y no el mero ser verdad que hay privaciones en sujetos reales, auténticamente existentes— sino el ser en su propia índole de acto y que en cuanto tal es positivo, mientras que el mal, por consistir en privación, es negación, precisamente negación de ser.

[732] Cf., en este mismo libro, Tomo I, Capítulo V, § 2, p. 132 y Capítulo VII, § 5, pp. 303 y ss.

[733] Ninguna privación tiene causa *per se,* como tampoco tiene así entidad. Es el sujeto de la privación lo que de ese modo tiene causa y tiene entidad, si bien ésta no es *per se* de un manera absoluta (o sea, no es aseidad), sino solamente relativa, en razón de su finitud.

[734] Así, los conceptos trascendentales, empezando por el del ente, son todos ellos comunes de una manera irrestricta; y en su momento veremos (en la Tercera Parte de este libro) que hay perfecciones puras cuyos conceptos, sin ser trascendentales, son a su modo y manera calificables de comunes, sin ser tampoco genéricos.

[735] Incluso las causas que dentro del ámbito de lo creado se comportan como intelectivamente subordinantes de otras, son causas capaces de prever lo que para esas otras es imprevisible, si ignoran que concurren y cooperan a la producción de un cierto efecto. Es muy claro el ejemplo aquinatense de los dos siervos enviados por su dueño a un mismo lugar, sin que ninguno de los dos conozca que también el otro está en el mismo caso. El encuentro de los dos siervos en ese lugar es casual para ellos, pero no para el dueño: «Sicut si duo servi alicuius domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit praeter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc praeordinavit, non est casuale, sed per se intentum», *Sum. Theol.,* I, q. 116, a. 1.

[736] El conocimiento humano no puede ser propiamente intuitivo nada más que cuando su objeto es sensorialmente aprehensible o cuando lo conocido es cualquiera de los primeros principios de toda demostración (ya que, de lo contrario, ninguna demostración sería viable).

[737] El concepto de las formas irreceptibles es la idea de las formas que se individualizan por sí mismas, justo porque al no poder ser recibidas no pueden tampoco ser comunicadas.

[738] «(…) Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam», *Sum. Theol.,* I, q. 14, a. 9.

[739] Imitar no es repetir de tal manera que el modelo y lo que lo imita sean realmente idénticos en todo. La absoluta o cabal identidad real solo puede tenerla cada ente consigo mismo, y no hay nada que sea su propia imitación, pues ningún ente en acto o en potencia es parcialmente idéntico a lo mismo que él es.

[740] «(…) haec propositio, omne scitum a Deo necessarium est esse, consuevit distingui. Quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa, et est sensus, omnis res quam Deus scit est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus, hoc dictum, scitum a Deo esse, est necessarium», *Sum. Theol.,* I, q. 14, a. 3.

[741] *Teoría del objeto puro,* ed. cit., p. 342 y 375.

[742] Es evidente que el acto de entender lo futurible está existiendo cuando lo futurible está siendo pensado, pero

lo futurible no es esa intelección, sino el objeto de ella, el cual tiene el correspondiente ser objetual, pero no el transobjetual de lo que, además de ser posible, es también existente en la más fuerte acepción, la de lo que es fuera de la nada, de las causas y de lo que solo es posible.

SECCIÓN TERCERA. LOS CONCEPTOS RESTRINGIDAMENTE UNIVERSALES DE PERFECCIONES SIMPLES Y SU ENCUADRAMIENTO EN LA TEORÍA GENERAL DE LAS PERFECCIONES PURAS

A los conceptos cuyos objetos son perfecciones simples (o, lo que es lo mismo, puras, por oponerse a ellas las mixtas o mezcladas de imperfección), mas no trascendentales ni tampoco solo divinas, se las puede calificar de restringidamente universales por dos razones mutuamente complementarias: 1ª porque, al contar con una extensión no limitada a un único individuo (vale decir, por no ser clases unimembres), tienen la propiedad lógica de la universalidad[743]; 2ª porque, al no ser trascendentales, la universalidad que puede convenirles es necesariamente restringida, como la de todos los conceptos categoriales, aunque en razón de su propio contenido estos difieren de todas las perfecciones puras por ser mixtos de imperfección, dado que son conceptos de entidades realmente limitadas.

Para caracterizar los conceptos restringidamente universales de perfecciones simples puede también valer esta otra fórmula: conceptos de perfecciones puras situadas en el nivel lógico intermedio entre el nivel máximo y el mínimo. La razón de calificar de intermedio al nivel lógico de estas nociones cuya universalidad es restringida se encuentra, por una parte, en que el nivel lógico máximo, el de la máxima universalidad, es el de las ideas trascendentales, mientras que, por otra parte, el mínimo lógico posible en las perfecciones puras es el correspondiente al constitutivo formal de Dios y a los atributos exclusivamente divinos.

Las perfecciones simples hasta aquí aludidas solamente, no temáticamente analizadas aún en el presente libro, exigen, para ser bien comprendidas, la determinación de su encuadramiento en una teoría de las perfecciones puras en general. De ahí que esta Sección Tercera esté integrada por dos Capítulos que se ocupan, respectivamente, de la teoría general de las perfecciones puras y de la peculiaridad de las que entre ellas son restringidamente universales.

---

[743] Lo universal es algo uno dado en varios y, consiguientemente, predicable de varios: *unum in mutis, et de multis* según la bien conocida definición escolástica propuesta por el «realismo moderado» en la doctrina de los

universales. Su dimensión estricta y propiamente lógica es la que consiste en poder ser atribuido, sin perder su unidad, a entidades diversas. En virtud de esta propiedad, lo universal podría también definirse como algo uno atribuible a más de uno.

XIII. Teoría general de las perfecciones puras

§ 1. LAS NOCIONES DE LA PERFECCIÓN Y LO PERFECTO

El concepto de la perfección simple o pura (también calificada, en ocasiones, de simplemente simple: *simpliciter simplex)* supone primordialmente, como es obvio, la idea de la perfección en general y, a su modo y manera, también la de lo perfecto en su más amplio sentido. Desde el punto de vista de la lógica, la perfección es previa a lo perfecto, de la misma manera en que puede y debe afirmarse, *v.gr.,* que la blancura es anterior a lo blanco. En efecto, así como lo que es blanco no puede ser pensado como tal sin que la blancura sea pensada, tampoco lo perfecto puede (en cuanto perfecto) ser objeto de pensamiento sin que asimismo lo sea la perfección; y, en cambio, la perfección puede ser entendida sin que sea entendido lo perfecto, así como la blancura puede ser verdaderamente objeto de intelección sin que también sea objeto de intelección lo blanco.

La distinción entre el punto de vista *lógico* y el punto de vista *ontológico* es indispensable para fijar con toda exactitud, sin ningún género de equívocos, la tesis según la cual la perfección es previa a lo perfecto, y para mantener a la vez lícitamente la comparación con el ejemplo de la blancura y lo blanco. —Ontológicamente, lo blanco es anterior, con prioridad de naturaleza (y que puede ser, o no ser, simultaneidad cronológica) respecto de la blancura, porque ésta es de suyo un accidente, siendo, en cambio, lo blanco la sustancia que se comporta como su sujeto de inhesión. Ciertamente, la blancura puede *ser concebida* sin lo blanco, pero sin él no puede realmente *ser,* como tampoco le puede ser-realmente-idéntica, pues ningún accidente se identifica *in re* con la sustancia que es su propio sujeto de inhesión, ni con ninguna otra. Ahora bien, ¿puede decirse lo mismo acerca de la perfección y lo perfecto?

Desde el punto de vista ontológico, lo perfecto no es en todos los casos algo previo, con prioridad de naturaleza, a la perfección, ni tampoco en todos los casos difiere realmente de ella. Justo en lo que es perfecto de una manera absoluta (κατ‘ ἐξοχήν, Dios), lo perfecto y la perfección se identifican realmente; de lo contrario, el atributo divino de la simplicidad[744] sería imposible, dado que habría que distinguir, con distinción real, en Dios lo que en Él fuese el sujeto de las perfecciones divinas y lo que cada una de ellas fuese en Él. Y aunque el *logos* humano no puede dejar de hacer la distinción entre el

constitutivo formal de Dios y cada una de las perfecciones que convienen a Dios como atributos suyos, tal distinción no es, sin embargo, real, sino solo conceptual, meramente lógica, teniendo su fundamento, por un lado, en la infinita riqueza u omnímoda perfección del ser divino y, por otro lado, en la limitación de nuestro *logos* (tal como ya se explicó en el Capítulo X, § 1).

Es también meramente lógica, solo conceptual, la distinción que el entendimiento humano ha de hacer entre el ente como sujeto de las propiedades llamadas trascendentales (verdaderas perfecciones todas ellas) y cada una de estas propiedades, ya que entre ellas y el ente en tanto que ente hay una verdadera equivalencia que como tal es incompatible con toda forma de distinción real entre sus polos[745].

La distinción real entre la perfección y lo perfecto —como distinción entre una forma poseída y aquello que la posee— se da solo en el caso de los objetos reales a los que apuntan los conceptos categoriales donde resulta imposible la *praedicatio concreti de abstracto,* salvo en el accidente designado con el término «cantidad» y por las razones que oportunamente se expusieron[746].

* * *

Según su etimología, es perfecto lo hecho enteramente, lo que está por completo realizado. El vocablo español «perfecto» deriva del latino *perfectum,* participio pasivo de *perficio,* cuyo infinitivo *perficere* significa «hacer totalmente», en el sentido de no quedar nada por hacer en el objeto o término de la actividad de que en cada caso se trate. Esta significación etimológica es necesariamente incompatible con la atribución del carácter o valor de lo perfecto a Dios, ya que no cabe que lo que es principio de toda actividad sea término u objeto de un hacer. En el lenguaje de la filosofía el vocablo «perfecto» está usado con una significación que desborda la etimológica, pues sin duda la incluye para el caso de los conceptos calificados de categoriales, pero no se limita a los que no están en ese caso, y entre los cuales se encuentra no solamente el concepto de Dios, sino asimismo los de los pertinentes al orden trascendental.

El vocablo griego «τέλειον» coincide en muchos casos con el latino *perfectum* según su acepción etimológica, pero no siempre en esa misma acepción. Comprobémoslo en Aristóteles: «Se dice perfecto, ante todo, aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte suya (así, es tiempo perfecto de cada cosa aquel fuera del cual no es posible algún tiempo que no sea parte de él) y lo que, según la excelencia y el bien, no puede ser superado en su clase; por ejemplo, un médico es perfecto, y un flautista es perfecto, cuando, según la especie de la propia excelencia, nada les falta (y de esta suerte, también en las cosas malas decimos, por metáfora, ‘un perfecto calumniador’ y ‘un perfecto ladrón’, dado que también los llamamos buenos, por ejemplo un buen ladrón y un buen calumniador; y la excelencia es una cierta perfección, porque cada uno es perfecto, y toda sustancia es perfecta, cuando, según la clase de la excelencia que le es propia, no carece de ninguna parte de su grandeza natural). Y se dicen perfectas las cosas que han logrado el fin, si este es merecedor de ser buscado»[747].

Aunque todos los ejemplos presentados aquí por Aristóteles se refieren al orden de lo categorial, no cabe decir lo mismo de las ideas que intervienen en su exposición y explicación. Los conceptos de la excelencia y la bondad sobrepasan extensionalmente el ámbito propio de todas las realidades limitadas, de tal forma que son conceptos aplicables a Dios y justamente de una manera primordial. La consideración aristotélica de la excelencia como una cierta perfección (ἡ ἀρετὴ τελείωσίς) no está aplicada o referida expresamente a Dios, pero en ningún sentido es incompatible con la idea aristotélica de Dios. Para el Estagirita, es Dios «el viviente eterno más noble»[748], lo cual es tanto como decir que es el más excelente, dado que la nobleza, la perfección (τελείωσίς) propia de lo ἀριστόν, es excelencia (ἀρετὴ)[749].

* * *

Busco en el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua la significación del vocablo «perfecto», y encuentro ésta: «que tiene el mayor grado posible de bondad o excelencia en su línea». Es bien clara la semejanza con la significación de lo perfecto (τέλειον) en el citado pasaje aristotélico de *Met.,* 1021 b 12-23. La restricción marcada por la expresión «en su línea» impide (si se la toma con estricto rigor y literalidad) la aplicación a Dios, cuya bondad o excelencia no puede ser la que se da en ninguna línea determinada, porque para que pudiera darse de ese modo sería preciso que hubiese un cierto género divino o una cierta especie divina, donde un determinado individuo —el que fuese realmente el más divino de todos los de su especie o de todos los de su género — tuviese la bondad o excelencia en el más alto grado posible: es decir, sería precisa una pluralidad de dioses en la cual habría uno que fuese incomparablemente más divino que cualquiera de los demás y superior a todos ellos juntos[750].

* * *

Si recurrimos a santo Tomás veremos, en primer lugar, que lo perfecto es entendido por él como «aquello a lo que nada le falta según el modo de su perfección»: *perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis*[751]. De nuevo nos encontramos con que la noción de lo perfecto está lógicamente antecedida por el concepto de la perfección, dado que el modo de ésta es lo que en cada caso determina lo que no ha de faltar para que algo sea llamado perfecto. Evidentemente, la perfección del médico en cuanto médico no es la del flautista en cuanto flautista; ni la del ladrón como ladrón es la del calumniador en cuanto autor y propalador de calumnias. Ahora bien, con la misma evidencia ha de admitirse que todas ellas coinciden en ser, cada cual a su modo, perfección. En los ejemplos que acabamos de considerar vemos también que la perfección consiste en una cierta destreza o habilidad, distinta, por supuesto, en cada caso, aunque manteniendo en todos ellos la unidad analógica, no unívoca, de lo que a todas las destrezas o habilidades es común: a saber, el ser excelencias, algo a lo que se opone, con oposición privativa, el ser deficiencias o defectos, o sea, carencias de ser, negatividades, dadas en algo apto para las positividades respectivas.

Todo ello me lleva *provisionalmente* a concebir la perfección como el carácter propio de lo positivo en cuanto tal, es decir, en tanto que verdaderamente pone ser, opuestamente a lo que en verdad lo quita, aunque parezca ponerlo. —Para entender de una manera correcta este concepto de la perfección se han de tener bien delimitadas las nociones de lo falsamente negativo y lo falsamente positivo. Lo primero es verdaderamente positivo y, por tanto, una perfección: *v.gr.,* la falta de enfermedad (la salud), o la falta de ignorancia (el saber). Por el contrario, lo falsamente positivo es verdaderamente negativo y, por tanto, una imperfección, pues aunque pone en su sujeto algo relativamente apetecible o estimable, es, sin embargo, reprobable por agravar lo que a ese mismo sujeto le hace, en definitiva, reprobable: *v.gr.,* la destreza del ladrón como ladrón, o la del calumniador en cuanto tal (ya que lo uno y la otra hacen que el hombre en el cual se dan sea, en cuanto hombre, más reprobable —peor— que si no las tuviera).

Como observa Aristóteles, hablamos del «perfecto ladrón» o del «perfecto calumniador», haciendo una metáfora (μεταφέροντες). Es decir: el concepto de lo perfecto es *trasladado* (toda metáfora es eso, una traslación) desde su esfera propia, que es solo la de lo bueno, a la esfera propia de lo malo, o, dicho con otros términos, desde el ámbito propio de lo verdaderamente positivo al ámbito propio de lo verdaderamente negativo. Mas esto mismo me hace caer en la cuenta de que si la perfección consiste, como provisionalmente dije antes, en el carácter propio de lo positivo en tanto que pone ser, entonces es el ser en cuanto ser, el de todos los entes y no solo el de Dios, lo que *en definitiva* da sentido a la perfección, constituyéndola precisamente como perfección y, por tanto, como excelencia, como lo contrapuesto, *in communi,* a deficiencia, *i.e.,* a falta de ser.

Y así llego, por otro camino, a la doctrina aquinatense del ser como perfección, de tal modo y manera que, a su vez, toda perfección es ser y, por consiguiente, acto (no potencia pasiva) y apetibilidad o bondad. En esa misma doctrina, para demostrar que Dios ama a todos los entes, se dice: «Pues todos los entes son buenos en tanto que son, porque el ser mismo de toda cosa es un cierto bien, y semejantemente lo es toda perfección de cualquier cosa»[752]. Una confirmación indirecta, pero útil, de esta misma enseñanza nos la dan las siguientes observaciones: «Nada impide que uno y el mismo ente sea amado según algo y según algo [distinto] sea odiado. Pues Dios puede amar a los pecadores en tanto que son ciertas naturalezas, ya que así son, y son por Él. Pero en tanto que son pecadores no son, sino que carecen de ser, lo cual no les viene de Dios. Y en ese aspecto son odiados por Él»[753]. La aparentemente insuperable paradoja dada en la afirmación según la cual los que son pecadores no son es sumamente útil porque al deshacerla queda bien claramente establecida la distinción entre el ser meramente copulativo (compatible con la imperfección o deficiencia) y el auténtico ser: al que no puede ser atribuido lo que es, en verdad, falta de ser, defecto.

También en esa línea se encuentran, por lo que concierne a las nociones de lo perfecto y de la perfección, estas otras observaciones: «el mismo ser es lo más perfecto de todo, pues a todo se compara como acto. Porque nada tiene actualidad, sino en tanto que es: por eso el mismo ser es la actualidad de todas las cosas y también de las mismas formas.

De ahí que no se compare a lo demás como lo que recibe a lo que es recibido, sino como lo recibido a aquello que lo recibe. Pues cuando digo el ser del hombre, o el del caballo, o el de cualquier otro ente, el mismo ser es considerado como lo formal y recibido, no como aquello a lo que compete ser»[754].

Tres son las declaraciones principales que en este pasaje se consignan: 1ª que es el ser lo más perfecto de todo; 2ª que es la actualidad de todas las cosas, incluso de todas las formas; 3ª que no se compara a lo demás *(ad alia)* como lo que es receptor, sino, por el contrario, como lo que es recibido. Cada una de estas declaraciones se presta a algún reparo u objeción que debe tenerse en cuenta para el mejor esclarecimiento de las ideas de la perfección y lo perfecto.

En primer lugar, la afirmación de que el ser es lo más perfecto de todo *(perfectissimum omnium)* pudiera ser tomada en el sentido de que el ser fuese Dios, dado que nada existe que sea más perfecto que Él o en lo cual haya, al menos, tanta perfección como en Él hay. Semejante interpretación es, sin duda alguna, incompatible con la teología aquinatense, ¿pero qué otra interpretación puede y debe darse para evitar esa patente incompatibilidad? —Respuesta: la proposición «el ser es lo más perfecto de todo» es una afirmación con la cual se puede querer decir que en ningún ente hay nada más perfecto que el ser, ni que tenga su misma perfección. Dicho de otra manera: el *ser* es más perfecto que el *ser-a* o que el *ser-b,* etc., porque estos implican, en sus correspondientes perfecciones o positividades, la perfección del ser en cuanto ser, ya que ninguno de ellos *es-perfecto* si el *es* (no meramente copulativo) le falta, vale decir, si le falta el ser que es común a todo ente y a toda perfección que no es él mismo.

En segundo lugar, la afirmación de que el ser es la actualidad de todas las cosas, e incluso de todas las formas *(actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum)* se presta a ser tomada en el sentido de que no hay en ningún ente nada que en verdad no sea acto, lo cual identificaría a todo lo real con Dios (el Acto Puro), haciendo así imposible todo ente compuesto de acto y potencia (pasiva), es decir, toda realidad limitada (con lo que, a su vez, sería imposible Dios mismo en tanto que Creador, puesto que todo lo creado es limitado de una u otra manera). También cabe expresar esta misma objeción así: todo lo que puede haber en cualquier ente es algo que tiene ser, pues si no lo tuviese sería nada, y, dado que por no serla es ser, resulta que si el ser mismo es acto, entonces necesariamente ha de ser acto lo que pueda haber en cualquier ente. —Respuesta: el argumento es sofístico en sus dos formas de expresarlo, porque el ser no consiste en no ser la nada, sino en lo que hace no serla sin necesidad de excluir toda limitación o no ser. El ser es indispensable para ser-limitado, mientras que el ser limitado no es indispensable para ser. Y el ser es actualidad porque ninguna esencia es sin ser en acto (ya puro, ya unido a alguna potencia de carácter pasivo).

En tercer lugar, la afirmación de que el ser se compara a lo demás como lo recibido, y no como un receptor, parece no poder valer realmente para el caso de Dios, dado que en Dios no hay nada que en verdad se comporte como potencia pasiva y, consiguientemente, receptora de ser. —Respuesta: precisamente porque en Dios no hay nada que se comporte como receptor, no cabe comparar el ser de Dios con lo demás que

en Él hay, puesto que en Él no hay nada que no sea el puro y simple ser, es decir, ser sin limitación de ningún tipo y sin ninguna potencia de carácter pasivo o receptivo (con la cual habría de componerse el ser divino si Dios no fuese Acto Puro).

* * *

Si en verdad el ser no consiste en el mero no ser la nada, sino en lo que hace no serla, y si es perfecto (en la más ancha de las acepciones) todo lo que realmente pone ser en vez de quitarlo, y finalmente si la perfección es el valor de lo positivo en tanto que positivo, entonces hay que pensar que es perfección todo aquello en lo cual está puesto lo que hace no ser la nada. Definida así la perfección se entiende bien que pueda haber una pluralidad de perfecciones en un mismo nivel y en niveles distintos, y hasta que haya una y solo una absolutamente insuperable, a saber, la propia de lo perfecto intensivamente ilimitado.

La perfección descrita según lo acabo de hacer no es, desde luego, lo que a veces se expresa con el término «perfección ideal» en el sentido de que en ella no hay nada que no sea verdaderamente positivo, ni que no lo sea en el más alto de los grados posibles. Jugando con las palabras, pero sin faltar a la verdad, podría decirse que dado que excelencia y perfección son sinónimos, la perfección ideal es la que por antonomasia o excelencia es excelencia, la que perfecta e ilimitadamente es perfección. —En cambio, se faltaría a la verdad si se le negase el valor de la perfección a todo lo que no es bueno ilimitadamente, de la misma manera en que se incurriría en un error si se negase la índole de lo bueno a lo que no lo es de un modo incondicionado, o si solo se atribuyera el carácter de ente a lo que es ente intensivamente ilimitado.

Queda, por tanto, abierta la posibilidad de tres tipos de perfección: a) el de la que no admite limitación alguna (privativa o no privativa); b) el de las perfecciones en las que alguna imperfección está incluida; c) el de las que de suyo no incluyen imperfección, pero pueden darse en entidades que no son perfectas de una manera absoluta o completamente ilimitada.

(La negación de que nuestro imperfecto entendimiento pueda tener las ideas de lo perfecto y de la perfección es intrínsecamente contradictoria y manifiestamente irreflexiva, pues no podríamos negar que tengamos esas ideas si realmente no las tuviésemos. Y otro tanto sucede con la duda acerca de si es posible que esas ideas se den en nuestro imperfecto entendimiento, ya que si en él no se dieran no podríamos tener ninguna duda acerca de si en él se dan o no se dan. —Cosa distinta es que nuestras nociones de la perfección y lo perfecto sean, sin comparación, menos perfectas que las que de lo uno y lo otro tiene Dios, cuyo *logos*, realmente idéntico a Él, es exhaustivamente intelectivo).

* * *

Acerca de los tres tipos de perfección que pocas líneas arriba he distinguido podemos

plantearnos dos cuestiones: por un lado, si con ellas queda establecida una correcta clasificación de las perfecciones, y, por otro lado, si no es posible también alguna otra clasificación que asimismo sea calificable de correcta. Ahora bien, para resolver ambas cuestiones es preciso, ante todo, señalar el sentido según el cual la fórmula «clasificación correcta» está en ellas tomado.

Llamo clasificación correcta a la que cumple las leyes de la división de un todo lógico. Y califico de lógico al todo del cual son partes las diversas modalidades de sujetos de las proposiciones donde él hace de predicado. Así, por ejemplo, «animal» es el todo lógico cuyas partes son las diversas modalidades de sujetos de las proposiciones donde aquél es atribuido a cualquier tipo de hombre o cualquier modo de animal irracional. Y de acuerdo con ello y aplicándolo al caso de la perfección, ésta es el todo lógico cuyas partes son los modos o tipos de sujetos de las proposiciones donde ella ejerce la función del predicado.

Las leyes más relevantes de la división de un todo lógico son dos: la que exige que en esta división no esté ausente ninguno de los miembros del respectivo todo, y la que prohibe que se incluya en este lo que en verdad no es ninguno de sus miembros. La primera de estas dos normas se cumple indudablemente al enumerar los tres modos de perfección que antes he consignado, porque ni por encima de la perfección ilimitada es posible ninguna otra (como tampoco a su misma altura o nivel, ya que las dos se limitarían mutuamente), ni es posible que por debajo de la perfección en la que alguna imperfección esté incluida haya otra modalidad de perfección, ni puede darse ninguna que verdaderamente sea intermedia entre la modalidad más alta y la más baja sin ser una perfección que no incluye ninguna imperfección, pero que es posible en entidades que no son absoluta o completamente ilimitadas.

Mayor, aunque no invencible, es el obstáculo que se presenta al intentar comprobar si la segunda de las más relevantes leyes de la división de un todo lógico se cumple, o no se cumple, en el caso de la triple modalidad de perfección consignada en la lista de la que nos venimos ocupando. La dificultad que entonces se presenta es la de explicar que el concepto de una perfección en la que alguna imperfección está incluida de una manera esencial no es la idea de una quiddidad en sí misma contradictoria. ¿Cómo una imperfección podría estar en la esencia de una verdadera perfección?

Desde luego, sería imposible que en la misma esencia de la perfección —es decir, en lo que es común a todas las perfecciones— se encontrase la imperfección en cuanto tal. Pero la esencia de *la* perfección no es la esencia de *una* perfección determinada en tanto que difiere de las otras, análogamente a como lo que es común a todos los individuos humanos no es lo exclusivo o propio de un determinado hombre en cuanto tal, pues ninguno es enteramente idéntico a cualquier otro hombre. Tampoco *el* ser en tanto que ser es exclusivo o propio de *un* ser determinado en cuanto tal, y así es posible la efectiva existencia de distintos entes limitados, cada uno de los cuales tiene *un* ser que no es *el* ser en tanto que ser, sino en tanto que limitado, es decir, en tanto que en él se da un relativo no-ser. Lo cual no es ningún absurdo, porque el relativo no-ser que esencialmente conviene a todas las realidades limitadas —a su modo y manera en cada caso— no es la absoluta nada, sino un efectivo (aunque solamente relativo) ser.

La imperfección no es posible como subsistente por sí misma, sino como dada en un sujeto donde hay algo de ser y, por tanto, de perfección, ya que de lo contrario no podría estar dotado de ninguna clase de excelencia, ni siquiera muy escasa o limitada, por la que verdaderamente destacase frente a la nada pura o absoluta, la cual no es excelente o noble en modo alguno, ni es posible sujeto de alguna limitación. Y por ello es lícito afirmar que la absoluta imperfección es imposible, de tal manera que no puede darse en ningún ente, mientras que, en cambio, la imperfección relativa es necesaria, no para todo ente, sino para todo ente limitado, en cuya esencia está dada en una cierta unidad con una perfección que no es absoluta, sino relativa, aunque auténtica o verdadera perfección.

* * *

Una división bimembre del todo lógico llamado perfección es la que en él distingue únicamente entre la perfección ilimitada y la que tiene límite. El primero de estos dos miembros consiste en la perfección atribuible a Dios y solo a Él, y el otro miembro es la perfección atribuible a todos los demás entes, cualesquiera que sean las diferencias que entre ellos se den. A la perfección ilimitada la califiqué antes de única, basándome para ello en que, si realmente hubiese dos, ninguna dejaría de limitar a la otra. ¿Se opone a esto la diversidad de los atributos entitativos y operativos de Dios, cada uno de los cuales constituye una perfección intensivamente ilimitada, infinita? En verdad no hay tal oposición, como quiera que la diversidad de los atributos divinos no implica una distinción real entre ellos, sino tan solo una distinción de razón, meramente conceptual. Cada uno de esos atributos es Dios mismo en su incondicionada infinitud y absoluta simplicidad.

Sin embargo, la división bimembre del todo lógico llamado perfección tiene el inconveniente, aunque pueda parecer una ventaja, de ahorrarnos la necesidad de discutir y resolver las dificultades que surgen al distinguir, dentro del grupo de las perfecciones limitadas, las que incluyen imperfección y las que no la incluyen. El ahorro que así se logra tiene el inconveniente de impedir las aclaraciones exigidas de una manera explícita por la superación de esas dificultades y que nos prestan un valioso servicio para la mejor comprensión del sentido y alcance de las perfecciones denominadas mixtas (las que incluyen alguna imperfección) y las llamadas puras (las que no incluyen imperfección en modo alguno).

De las dificultades concernientes a la posibilidad misma de que una perfección incluya una imperfección, y de la forma en que esas dificultades se resuelven con las explícitas aclaraciones necesarias, ya hemos tratado arriba con todo el detenimiento que sin duda merecen. Pero aún no hemos dicho nada sobre el problema que a su vez puede presentarnos la otra modalidad de las perfecciones limitadas, las que no incluyen en su propia esencia ningún modo de imperfección. ¿No es intrínsecamente contradictorio que una perfección esencialmente exenta de imperfección sea, sin embargo, limitada? Si solo consideramos los atributos exclusivos de Dios, habremos de responder a esta pregunta

negando la posibilidad de que una perfección en la que ninguna imperfección está incluida sea verdaderamente limitada. Pero los atributos que solo a Dios pertenecen no son los únicos de los cuales debe decirse que verdaderamente están exentos de toda modalidad de imperfección. Para poder pertenecer a la clase de las perfecciones que no incluyen imperfección alguna no es necesario, ni tampoco imposible, el ser una perfección ilimitada. Que no es imposible lo prueba indudablemente la existencia de todas las perfecciones que convienen a Dios y solo a Él. Y que no es necesario se nos hace patente si advertimos la diferencia entre tener algún límite y tener alguna imperfección. Así, por ejemplo, el vivir es una perfección que de suyo no incluye imperfección alguna y, sin embargo, solamente es ilimitada en el caso de Dios. Otro tanto conviene al conocer, al querer, a la potencia activa, etc., y, en definitiva, el mismo ser puede tener limitaciones (ya que hay entes verdaderamente limitados) y no por ello pertenece de suyo a la clase o el tipo de las perfecciones que incluyen imperfección, como quiera que se da en Dios de una manera absoluta.

* * *

Otra clasificación también bimembre es la llevada a cabo al afirmar que hay perfecciones graduables y otras que no admiten graduación. En un ejemplar y denso estudio sobre la «cuarta vía» aquinatense para demostrar la existencia de Dios, F. P. Muñiz hace esa clasificación bimembre, pero acertando a añadirle unas subdivisiones sumamente oportunas para el mejor esclarecimiento de la división fundamental. «Hay perfecciones —dice el autor de ese estudio— que no admiten grados, *magis et minus;* o se tienen en toda su plenitud, o no se posee nada de ellas. Así sucede que una cosa o es hombre o no es hombre; es planta o no es planta…, etc.; pero no cabe que sea más o menos hombre, más o menos planta. Con razón ha dicho Aristóteles que las perfecciones esenciales son como los números, que no admiten más y menos. El número cuatro, o es cuatro, o no lo es; pero nunca puede darse que lo sea según distintos grados, *magis et minus* (…) Hay, en cambio, otras perfecciones que pueden tener su más y su menos (…), lo cual tiene lugar alguna vez en las unívocas, pero principalmente en las análogas. Perfecciones unívocas con ‘más y menos’ son ciertas perfecciones accidentales como el hábito de la ciencia, de la sabiduría, de la justicia, etc., pues puede el hombre ser más o menos sabio, más o menos virtuoso, etc. (…) Perfecciones *puras* o *simpliciter simplices* se llaman aquellas que en su *concepto formal,* en su *definición,* no implican ningún límite o imperfección, como el ser, la bondad, la verdad…, las cuales pueden realizarse en infinitos grados. De éstas, unas son *trascendentales* (…); otras se limitan a un determinado género de cosas, como el *vivere, intelligere, etc.»*[755].

En lo que se dice al exponer esta clasificación hay un punto con el que no puedo estar conforme. Se trata de la identidad del concepto del límite y el de la imperfección, identidad que viene a resultar admitida al decir que las perfecciones puras «no implican límite o imperfección en su concepto formal». Ya en este mismo § 1 del presente Capítulo, al explicar que para poder pertenecer a la clase de las perfecciones puras no es

necesario ser una perfección ilimitada, me apoyé en la diferencia que se da entre tener un límite y tener una imperfección, y como ejemplos de ello me referí al vivir, al conocer, al querer, a la potencia activa, etc., e incluso al mismo ser, como perfecciones que pueden tener limitaciones, aunque de suyo no implican imperfección alguna.

Por otro lado, también se habría de observar —asimismo frente a Muñiz— que no todas las perfecciones lícitamente calificables de puras admiten la graduación o posibilidad del más y el menos. Los atributos exclusivamente divinos, y hasta el constitutivo formal (esencia metafísica) de Dios, su absoluta aseidad, no admiten *magis et minus:* no se pueden calificar de graduables, y sin embargo son perfecciones puras, sin ninguna posible imperfección. El ser perfecciones puras en el grado más alto les impide precisamente cualquier posibilidad de graduación: ya están situadas todas ellas en el superlativo absoluto o propiamente elativo, que no puede admitir *magis et minus,* a diferencia del superlativo relativo, que no es nunca lo máximo posible, sino lo mayor que algo dado, pero menos que algo que también puede darse. Y así resulta que las supremas perfecciones, las que convienen a Dios y solo a Él, tienen en común con las que incluyen alguna imperfección, las llamadas «mixtas» —que Muñiz, por cierto, no menciona en su esquema— la cabal imposibilidad de admitir grados[756]. —Pero será el análisis, que a continuación vamos a hacer, del sentido y alcance de las perfecciones puras lo que por contraste con éstas nos servirá mejor para la determinación de la idea de las perfecciones mixtas.

§ 2. LA PERFECCIÓN PURA. SU DEFINICIÓN CUASI ESENCIAL METAFÍSICA

El término «perfección pura» carece de definición nominal etimológica porque el origen del vocablo «pura» no es conocido con seguridad. Como dudoso se ha puesto alguna vez ese origen en el término griego πύρ, que se traduce al castellano con la palabra «fuego» (tal vez por aquello de que en ocasiones el fuego depura, limpia o purifica). —En cambio, la definición sinonímica viene dada por el término «perfección simple», donde «simple» quiere decir no compuesta: en este caso, no mezclada con alguna imperfección, es decir, no incluyente de imperfección alguna.

A la definición sinonímica de la perfección pura debe aplicársele la observación, hecha por Juan de Sto. Tomás, según la cual son numerosas las ocasiones en las que resulta imposible manifestar el significado de un nombre sin declarar la cosa designada por él: «Frecuentemente, no puede explicarse la significación de un nombre sin declarar la cosa misma que por él es significada»[757]. —Como toda definición sinonímica, es también nominal la que se da de la «perfección pura» al considerar equivalente de ella «la perfección simple» en el sentido de la que no incluye imperfección alguna. Esta definición nominal explica el *quid nominis,* declarando el *quid rei.* Se trata, por consiguiente, de una definición también real y no solamente nominal.

Esta definición, que es a la vez nominal y real, de la perfección pura, no puede calificarse de extrínseca[758]. Se trata, por consiguiente, de una definición intrínseca:

está determinada por principios intrínsecos a lo que es la perfección pura o simple, a saber, en primer lugar, perfección y, en segundo lugar, no incluyente de imperfección alguna. Mas como dentro, a su vez, de la definición intrínseca los lógicos de la Escuela distinguen fundadamente la definición esencial y la no esencial, designando a la segunda con el nombre de descripción o definición descriptiva, es procedente ver si con la fórmula «perfección que no incluye imperfección alguna» se hace, o no se hace, una definición esencial de la perfección pura o simple.

Para que la definición que nos ocupa no debiera considerarse como esencial, sino tan solo como descriptiva, habría de estar hecha de tal suerte que las determinaciones que intervienen en ella fueran únicamente propiedades (en la acepción aristotélica de los ἴδια), no factores constitutivos de la esencia de la perfección pura o simple. Mas esta esencia está constituida justamente, en primer lugar, por el factor «perfección» y, en segundo lugar, por el factor «no incluyente de imperfección alguna». Ninguno de ellos es algo que se deriva de la esencia de la perfección pura o simple, y los dos juntos constituyen la esencia misma de esta clase de perfección.

* * *

Demos un nuevo paso, justificado esta vez por la distinción, que los lógicos de la Escuela también hacen fundadamente, entre la definición esencial física y la definición esencial metafísica. La primera de estas dos definiciones es la integrada por partes que realmente pueden subsistir separadas (según ocurre, por poner el ejemplo habitualmente aducido, en la definición del hombre como el ente compuesto de alma racional y cuerpo orgánico), mientras que la definición esencial metafísica es la que consta de partes que separadamente no pueden subsistir (según acontece, *v.gr.,* en la definición del hombre como animal racional, porque un animal que no es racional ni irracional es imposible fuera del pensamiento, aunque en este puede darse separado de esas dos determinaciones, y aunque únicamente así sea concebible la índole de animal como el común denominador de todos los animales habidos y por haber). Por consiguiente, a la vista de los dos modos de la definición esencial debe decirse que la que se hace de la perfección pura o simple como la no incluyente de imperfección alguna no es una definición esencial física. Ahora bien, hay un obstáculo que impide considerarla, sin ninguna reserva, como una definición esencial metafísica, y ese obstáculo consiste en la regla lógica según la cual la definición esencial metafísica es aquella que manifiesta una esencia declarando su género próximo y la diferencia que específicamente lo contrae.

El concepto de perfección no es la idea de algún género respecto del cual la perfección pura o simple fuese en verdad una especie, porque la perfección, considerada *in communi*, no puede tener la índole propia del género en cuanto tal: si la tuviese, resultaría imposible que el ser fuera una perfección, pues no es género alguno ni se subordina a ningún género, como tampoco lo es el ente en tanto que ente, *i.e.,* lo que tiene ser en cuanto que lo posee[759]. Y, por su parte, el concepto de «no incluyente de imperfección alguna» no puede ser la idea de una diferencia específica, porque solo se

califica de específica a la diferencia divisiva de un género y constitutiva de una especie. En suma, la perfección pura o simple no puede ser objeto de definición esencial metafísica, entendiendo por ésta la que *propiamente* tiene ese carácter, o sea, la que en cada caso manifiesta el ser esencial de algo lógicamente constituido por un género (próximo) y una diferencia específicamente divisiva de él.

Ahora bien, la fórmula según la cual la esencia de la perfección pura o simple consiste en «la perfección que no incluye ninguna imperfección» puede tomarse *como si* manifestara o declarara una cierta esencia metafísica. Si de esa misma fórmula decimos que es una definición *cuasi* esencial metafísica, no atentamos contra ninguna de las leyes de la técnica lógica, y ello por dos razones: 1ª porque no estamos afirmando ninguna verdadera identidad en su más propia acepción, sino solo una analogía que, eso sí, en cuanto tal es auténtica y verdadera; 2ª porque lo que se trata de afirmar puede ser expresado de este modo: la definición cuasi esencial metafísica es a su peculiar función declarativa lo que la definición esencial metafísica es a la función declarativa que como tal le compete.

Esa analogía no es —ya lo he dicho— una verdadera identidad, pero hace posible que pensemos la definición esencial de la perfección pura o simple como si fuese una definición esencial metafísica. Para mostrar que es lícito el pensarla de esa manera hay un buen fundamento, pues así como el género próximo es el inmediato denominador común de la especie que se pretende definir y de las que son inmediatamente divisivas de ese género, y así también como la diferencia específica es lo que hace que la especie que se trata de definir se distinga de cualquier otra que a ese género pertenezca, también la idea de la perfección es el denominador común del concepto de la perfección pura o simple y de los conceptos de las demás perfecciones, y por su parte la idea de la no inclusión de imperfección alguna es lo que determina que el concepto de la perfección pura o simple se distinga de cualquier otro al que asimismo convenga ese común denominador.

* * *

Al definir la perfección pura o simple como la que no incluye imperfección alguna, el factor lógicamente diferencial es, literalmente tomado, de índole negativa. ¿Se comete entonces una falta a la norma lógica que exige que no sea negativa la definición? Evidentemente el no incluir imperfección alguna no es una privación, ya que es obvio que no consiste en la carencia de algo que una perfección deba tener; pero indudablemente es negación, al menos si la pensamos según lo que literalmente significa. —Ello no obstante, como la imperfección es una cierta *negatio,* el no incluir imperfección alguna viene a ser una *negatio negationis* y, de este modo, algo que en definitiva es positivo. Ahora bien, el evidente hecho lógico —deducido y, consiguientemente, no inmediato— de que la no inclusión de imperfección alguna es algo a lo que en definitiva le conviene una innegable positividad, no nos puede prohibir el reconocimiento de que esa misma no inclusión es negativa en nuestro primer acceso

intelectivo a ella. ¿Debe entonces decirse que en su primera fase conceptual lo que determina que la perfección pura o simple sea distinta de todas las otras perfecciones nos impide toda posibilidad de definir ese tipo de imperfección?[760]

Si la regla que exige para toda correcta definición el no ser negativa significase que ninguna legítima definición puede tener un coeficiente negativo (ni tan siquiera uno solo), entonces sería preciso decir que con la cláusula «perfección que no incluye imperfección alguna» no puede llevarse a cabo ningún auténtico o verdadero definir. Mas tener coeficientes negativos no es idéntico a ser negativo enteramente. Así, por ejemplo, si digo que el caballo es no hombre, expreso ciertamente una verdad, pero no hago ninguna definición, porque con la fórmula «no hombre» no se pone de manifiesto lo que es el caballo, sino tan solo algo que el caballo no es. Mas si digo que el animal es el viviente corpóreo que no se limita a poseer una vida vegetativa, no solo enuncio una proposición verdadera, sino que hago también una correcta definición del animal. Sin duda, sería mejor la definición que se hiciera del animal diciendo de él que es el viviente corpóreo capaz de conocimiento sensitivo, pero afirmar que es mejor esta definición no significa que la que incluye el coeficiente negativo sea una mala definición ni que esté desprovista del valor que es común a todas las auténticas definiciones.

* * *

No es enteramente necesario, pero sí conveniente, prevenir un posible equívoco en el significado de los términos «que no incluye ninguna imperfección». Pues cabría entenderlos de tal modo que con ellos viniera a significarse lo designado con las palabras «incluir todas las perfecciones». Para evitar esta interpretación, que como veremos es inconciliable con la idea de la perfección pura o simple, pueden ser oportunas las dos observaciones siguientes:

1ª incluir todas las perfecciones es un incluir que no se refiere solamente a las perfecciones que no implican imperfección alguna, sino también a las que implican alguna imperfección, y es bien patente que la perfección pura o simple no puede ser la compuesta de perfecciones entre sí tan inconciliables como lo son, por una parte, la perfección pura o simple y, por otra parte, la perfección mixta, es decir, aquella en la que alguna imperfección está incluida;

2ª incluir todas las perfecciones exceptuando las mixtas es algo que solo puede atribuirse a Dios, el ser en incondicionada plenitud, dado que ésta es necesariamente incompatible con la falta de alguna perfección no incluyente de imperfección alguna. Pero hay perfecciones puras, simples, tales como las pertinentes al orden trascendental, que no se dan solo en Dios, y como también son puras, por ejemplo, la vida, la intelección, la volición, etc., cuyo posible, aunque no necesario, darse en ciertos entes imperfectos no las hace imperfectas, de la misma manera en que el poder darse en la materia no hace que el ser sea algo material, sino que algo material tenga ser, y del mismo modo en que el darse el ser en lo mutable hace que lo mutable tenga ser, no que el ser esté sujeto a mutación[761].

* * *

Aunque no le aplica el calificativo de «cuasi esencial metafísica», la definición que Cayetano propone de lo que es simplemente perfección —*perfectio simpliciter,* término sinonímico de la voz «perfección pura»— es, a mi modo de ver, ciertamente merecedora de ese mismo calificativo en la acepción que ya arriba expuse y justifiqué. He aquí lo que Cayetano dice al declarar lo que él llama *simplemente perfección,* distinguiéndola de la *perfección en esto o en aquello:* «una es la perfección simplemente dicha y otra la perfección en esto o en aquello. La que simplemente es perfección es la que en su concepto propio y formal dice perfección con ninguna imperfección, como la sabiduría, la bondad, y las que a ellas se asemejan. En cambio, la perfección en esto o en aquello es la que en su concepto propio y formal dice perfección mezclada de imperfección, como humanidad, equinidad y otras parecidas. Dije en su concepto propio y formal porque incluir alguna imperfección en el concepto común a ella y a otros, o concepto material, no le impide el ser simplemente perfección. Pues aunque en el concepto del género, que es el hábito, o la cualidad, la sabiduría expresa imperfección, a saber, potencialidad o dependencia, etc., sin embargo, por no incluirlas formalmente en su concepto diferencial, no se impide que [la sabiduría] sea simplemente perfección»[762].

Estas explicaciones, fundamentalmente claras e inequívocas, pueden, sin embargo, dar ocasión a algunos inconvenientes por efecto del uso, llevado a cabo en ellas, de las expresiones «concepto formal» y «concepto material», las cuales no tienen nada que ver con la distinción entre el concepto formal y el concepto objetivo. —El concepto al que Cayetano da el nombre de «concepto formal» es también el calificado, en el mismo contexto, con la expresión «concepto diferencial», es decir, el que el propio Cayetano contrapone al «concepto común», y ello se entiende bien si se tiene presente que la materia (para todos los cuerpos la materia prima) es lo que las realidades materiales tienen todas ellas en común, mientras que el comportamiento propio de la forma es diferencial o distintivo.

Y todavía conviene señalar otra aclaración a propósito del concepto que Cayetano designa con el nombre de concepto común y del cual pone como ejemplo la idea de la perfección llamada sabiduría, para la que también admite, por otra parte, un concepto propio o diferencial, donde no cabe imperfección alguna. Es lógico preguntarse qué concepto común a la sabiduría y a otras cosas puede envolver alguna imperfección. Ciertamente, no cabe que sea alguno de los conceptos llamados trascendentales, dado que todos los instalados en este orden son en sí mismos perfecciones puras (aunque sean imperfectos los entes que las poseen, no ellas mismas). Así, pues, el concepto que, envolviendo imperfección, es común a la sabiduría y otras cosas, ha de pertenecer al orden categorial, o sea, tiene que consistir en algún género (próximo o remoto) o en algo que le esté subordinado (sin ser individual, puesto que nada individual es común) y por inscribirse en lo cual la sabiduría y otras cosas tienen algo que incluye imperfección. En el caso de la sabiduría el hábito que es cualidad constituye el género próximo, y la

cualidad es el remoto, de tal manera que a la sabiduría que no es hábito, ni ningún otro modo de cualidad, le corresponde un concepto diferencial o formal, estrictamente propio, que no incluye en sí mismo la noción de alguna imperfección; siendo, por tanto, la idea de una perfección pura o simple. Si toda sabiduría fuese en sí misma un hábito y, por tanto, una cualidad (en el sentido en que de ésta se habla como una de las categorías aristotélicas); en suma, si la sabiduría fuese, como toda cualidad categorial, un determinado accidente, resultaría imposible atribuirla a Dios, cuya absoluta simplicidad es enteramente incompatible con toda clase de composición, también la del accidente y la substancia. Y otro tanto debe decirse, por ejemplo, respecto de la bondad. Si toda bondad fuese un hábito en la acepción según la cual se habla de ello como la poseída por el hombre que es moralmente bueno, entonces no podría ser atribuida a Dios, porque la bondad moral es algo que se comporta, respecto de su sujeto, como una perfección que es accidente[763].

* * *

Otro sentido de la «perfección pura» es el que a esta expresión le da Cornelio Fabro al hacer uso de ella en un contexto esencialmente vinculado a la idea metafísica de la participación: «Para santo Tomás el mundo inteligible de las esencias no es un 'hortus conclusus', resultante de elementos inmóviles, nada más que por un instante, al cual podemos llamar el del pensamiento categorial o predicamental, es decir, el de la predicación lógico-formal del género respecto de sus especies y de la especie para los individuos. Pero en el siguiente instante de la reflexión metafísica todo ese mundo de *perfecciones puras* y formalidades abstractas e indivisibles presenta espontáneamente y él mismo suscita, por el contrario, el movimiento dialéctico del pensamiento, que relaciona las diversas formas unas con otras y todas ellas con la forma suprema, el ser que es solamente 'ser'. En relación a este ser, toda perfección formal, genérica y específica, se presenta como una perfección *particular,* donde las varias formalidades, en el plano del pensamiento metafísico, no pueden considerarse 'ex aequo' y colocadas en paridad a lo largo de una línea recta, según una contigüidad física, sino que se presentan según un progresivo intensificarse de perfección y según un plano que asciende en espiral por *grados,* según una contigüidad que podemos llamar metafísica»[764].

En estas observaciones de Fabro acerca de lo que él llama el mundo inteligible de las esencias —como si evocase la distinción platónica y kantiana entre el mundo sensible y el inteligible, aunque ello no entrase en su intención— son, a mi modo de ver, ciertamente admisibles, y algunos clara y hondamente metafísicos, los cuatro puntos siguientes:

a) el señalamiento, e incluso el énfasis con que lo hace, de la diferencia entre el plano del pensamiento categorial o predicamental *(i.e.,* el de la predicación lógico-formal del género respecto de sus especies y de la especie para sus individuos) y el plano, o el instante, en que la reflexión metafísica se lleva a cabo al relacionar las diversas formas unas con otras y todas ellas con Dios, el ser que solamente es «ser»;

b) la tesis de que, comparada con el ser que solamente es «ser», cada una de las

perfecciones formales, genéricas o específicas, es una perfección *particular,* lo que es tanto como decir que todas ellas son participaciones de él, cada cual a su modo y manera, según el grado de la respectiva participación;

c) la afirmación de una contigüidad metafísica (no física) entre ellas, de tal suerte que suben en espiral, constituyendo los grados de una progresiva intensificación conforme va aumentando la participación en la forma para la cual es absolutamente imposible el tener grados;

d) la afirmación de que las esencias indivisibles e inmóviles (pertinentes, en cuanto tales, al mundo inteligible) son todas ellas perfecciones puras y formalidades abstractas, en el sentido de que, por virtud de la abstracción, las genéricas están depuradas o libres de las determinaciones específicas, y éstas, a su vez, se hallan exentas de las determinaciones individuales.

Sin embargo, no habría sido perdido el tiempo que hubiese invertido Fabro en explicar que las perfecciones a las que él llama puras no son las que en la terminología tradicional se denominan simples. Las formas particulares (los géneros, las especies y los individuos que lógicamente se le subordinan, es decir, aquéllas a las que se refiere el pensamiento categorial o predicamental) no son perfecciones simples (= puras), sino mixtas, y son verdaderamente perfecciones por lo que hay de perfección en ellas, no por lo que en ellas hay de imperfección, dándose en lo primero (su positividad) un auténtico, aunque relativo, modo de participar en el ser, mientras que lo segundo, en cambio, es una cierta participación en el relativo no-ser, no en la nada absoluta, que es absolutamente imparticipable, sin ninguna posible graduación. —Por lo demás, el hecho de que la participación en el ser sea en unas formas particulares más intensa o mayor que en otras también particulares se debe a que en las más altas hay menos imperfección que en las más bajas, lo cual supone que todas ellas son mixtas y que en la cima de ellas no puede existir ninguna en la que llegue a alcanzarse el grado del superlativo absoluto o elativo.

§ 3. Definiciones descriptivas de la perfección pura

Cabe considerar como una definición descriptiva, atribuible a san Anselmo, de la perfección pura o simple[765] lo que puede inferirse de la primera de las declaraciones que a continuación reproduzco: «Hay algo que absolutamente es mejor que su negación, tal como sabio es mejor que no sabio. Pues aunque el justo no sabio se ve que es mejor que el sabio no justo, no es, sin embargo, absolutamente mejor el no sabio que el sabio (…). De un modo similar, es mejor absolutamente lo verdadero que lo que no es verdadero, y lo justo que lo no justo; y vive es mejor que no vive. Ahora bien, en algún caso es mejor lo negativo que lo positivo, como el no ser oro que el serlo. Porque para el hombre es mejor el no ser oro que el ser oro, aunque para algún otro ente sería tal vez mejor el ser oro que el no serlo, tal como para el plomo sería mejor. Pues aunque ninguno de los dos, el hombre y el plomo, es oro, para el hombre es tanto mejor el no ser oro, cuanto más inferior sería el serlo, y el plomo sería tanto más excelente si fuese oro

cuanto más vil es por no serlo»[766].

La determinación del exacto alcance de la frase «hay algo que es absolutamente mejor que su negación» exige que el término «absolutamente» se entienda con el sentido de «en todos los casos», tal como en todos los casos es mejor ser sabio que no serlo, y ello, a su vez, de una manera esencial, no *per accidens,* es decir, no por alguna razón o determinación sobreañadida al saber, y que no le es necesaria a este en cuanto tal. El ejemplo aducido lo hace ver con toda claridad, ya que de suyo, sin nada sobreañadido, sabio es mejor que no sabio, y verdadero es mejor que no verdadero, y justo vale más que injusto, y vive supera a no vive.

Habida cuenta de estas explicaciones, la fórmula «absolutamente mejor que su negación» viene a expresar un concepto no idéntico, pero, en cambio, equivalente o coextensivo al de la perfección calificada de pura porque ninguna imperfección está incluida en ella. Así, pues, la índole de absolutamente mejor que su negación es una propiedad (en el sentido del ἴδιον aristotélico, así como en el de la cuarta de las acepciones del ἴδιον porfiriano). De lo cual, a su vez, se sigue que una definición descriptiva de la perfección pura es la declarativa de ésta como «la perfección a la cual conviene la índole de absolutamente mejor que lo que negativamente se le opone».

Asimismo puede valer como definición descriptiva de la perfección pura el decir que ésta es «la perfección a la cual conviene, de una manera absoluta, el ser mejor tenerla que no tenerla». Aquí el tener ha de tomarse en un sentido tan amplio que resulte identificable (aunque no de una manera necesaria) con el ser, según ocurre cuando se dice que es ente lo que tiene ser *(ens = habens esse*), donde el tener y el ser pueden en algún caso identificarse realmente, no de un modo conceptual, siendo ese caso el del ente al que llamamos Dios. —No valdría, en cambio, como definición descriptiva de la perfección el decir que esta perfección es la dotada de la propiedad debida, en cuanto tal, a la esencia de algo positivo de tal índole que el tenerlo absolutamente es mejor que el no tenerlo. Tal fórmula no nos vale para las perfecciones puras que no están elevadas al superlativo absoluto, es decir, para las que no son atribuibles únicamente a Dios.

* * *

Inspirada en la descripción de san Anselmo, y también de índole solo descriptiva (no esencial, ni cuasi esencial) es la definición que Duns Scoto propone para la perfección simplemente dicha: «la que en cualquier caso es mejor lo que ella es que lo que ella no es»[767]. No se niega con esto la existencia de casos en los cuales el tener esa perfección no puede ser mejor que el no tenerla. El ejemplo aducido por Duns Scoto —examinando una objeción a su propio esquema descriptivo— para referirse a casos tales como el de «la sabiduría en el perro» no puede ser más elocuente y bien fundado: «No es mejor la sabiduría en el perro, porque nada es bondad en aquello a lo cual contradice»[768]. La idea de la bondad se encuentra aquí incluida porque nada puede ser mejor si ni siquiera es bueno (en cada caso, según la bondad que de un modo propio le convenga, no según la que se da en todo ente), es decir, si no se da en ello la correspondiente y peculiar

bondad, y ésta no puede estar, según el modo de la sabiduría, en aquello a lo cual le es contradictorio el tenerlo (en el ejemplo, sabiduría y perro se contradicen, porque aquélla se encuentra necesariamente excluida de la quiddidad propia del perro como animal incapaz de todo conocimiento de carácter suprasensible).

No es, pues, que en algunos casos —como el del ejemplo que hemos visto— el tener una perfección excluyente de toda imperfección no sea mejor que el estar desprovisto de ella, sino que el tenerla es imposible en lo que por su propia índole la excluye, *i.e.,* en lo necesariamente incompatible con ella. Y así se explica que Duns Scoto proponga este segundo esquema descriptivo: «Es simplemente perfección lo que es mejor, simplemente y de un modo incondicionado, que lo incompatible con ella»[769].

* * *

En un acreditado diccionario del pensamiento del Doctor Angélico leo las afirmaciones siguientes: «Se llaman perfecciones simples las que pueden prescindir hasta del espacio, del tiempo y de la materia; por ejemplo, la perfección de la bondad, la de la belleza, la de la verdad, la del ser. En cambio, son perfecciones mixtas las que pueden realizarse únicamente en la materia, en el espacio, en el tiempo, como el caminar, el hablar, el sentir, etc. S.T. hace uso de esta distinción para resolver el problema de los nombres divinos. A Dios pueden atribuirse únicamente los nombres de perfecciones simples (verdad, bondad, belleza, ser, persona, causa, etc.), mientras que los de las perfecciones mixtas se pueden decir de Él solamente de un modo metafórico»[770].

Llamar perfecciones simples a las que pueden prescindir hasta del espacio, del tiempo y de la materia es proponer una definición descriptiva de esas perfecciones: las manifiesta por medio de una característica que en estas, y solo en estas perfecciones se da y que dimanan precisamente de su esencia (o sea, por medio de una característica que es una propiedad en el mismo sentido en que el poder asombrarse, o el poder reír, es una propiedad del ser humano y por la cual se puede hacer de él una definición que no es esencial, sino descriptiva).

El poder prescindir del espacio, del tiempo y de la materia es algo más que una mera posibilidad en las perfecciones simples atribuibles exclusivamente a Dios. En estas perfecciones el poder prescindir del espacio, del tiempo y de la materia no es una mera posibilidad, sino una necesidad, algo que sin duda presupone la posibilidad, pero que lleva consigo una ineludible exigencia. Y consideradas en sí mismas, no en lo que las posee, todas las perfecciones simples dejan fuera de su propia realidad al espacio, al tiempo y a la materia: no los incluyen, porque los tres envuelven imperfección. El espacio implica la materia, la cual es de suyo algo imperfecto por ser potencia pasiva[771], y el tiempo implica el cambio o movimiento, que asimismo es algo imperfecto porque la potencia está necesariamente dada en él.

A modo de corolario de la descripción de las perfecciones puras como las que pueden prescindir del espacio, del tiempo y de la materia, podemos considerar también como descripción de estas perfecciones el decir de ellas que son las perfecciones que en sí

mismas no incluyen nada material[772], ni tampoco nada mutable. O también con carácter descriptivo: perfección simple es la que en sí misma no incluye ninguna determinación de carácter pasivamente potencial. (La potencia activa no incluye, en cuanto tal, ningún modo de imperfección, y es, por tanto, una perfección simple o pura). Con todo, ha de tenerse en cuenta que la inmaterialidad de la cual debe decirse que es propiedad de toda perfección simple o pura, y solo de ella, es la inmaterialidad positiva, no la negativa, entendiendo por la segunda la que se da en la ignorancia, o en la abulia, o en la impaciencia, o en la injusticia, etc.

* * *

Otros modos de describir la perfección pura son los que siguen:

a) perfección que no tiene ninguna necesidad de darse en algo realmente distinto de ella. Ante todo, el hallarse libre de esa necesidad conviene evidentemente a cada una de las perfecciones que de un modo exclusivo se atribuyen a Dios, las cuales no solo se encuentran libres de esa misma necesidad, sino que están, digámoslo así, afectadas por la cabal imposibilidad de darse en algo que realmente les sea distinto[773] como, *v.gr.,* la belleza de la que Platón afirma que de ella participan todas las otras bellezas, sin que el surgir y el desaparecer de esas otras la acreciente o la aminore en modo alguno[774]. Mas el hallarse libres de la necesidad de darse en algo que realmente les sea distinto no conviene tan solo a las perfecciones exclusivamente divinas, porque también conviene a todas las perfecciones que en sí mismas no envuelven imperfección alguna, aunque haya alguna imperfección en los entes que las poseen. Así, por seguir con el mismo ejemplo, la belleza no es una perfección que se dé en Dios solamente: su concepto no implica el darse necesariamente en Dios y solo en Él, como tampoco implica la pertenencia a un ente en el cual haya alguna imperfección que radique en la propia esencia de ese ente que la posee. *In communi:* toda perfección que no tiene ninguna necesidad de darse en algo realmente distinto de ella está libre, en sí misma, de toda imperfección. Es, por tanto, una perfección pura, simple.

b) Perfección que no admite el tener diferencias específicas, ni consiste en ninguna de ellas. En primer lugar, no admite el tener diferencias específicas porque no es ningún género, lo que a su vez se debe a que todos los géneros son modos del ser finito, los cuales, por incluir en su realidad la potencia pasiva, ya tienen la imperfección que de suyo ésta envuelve. Y, en segundo lugar, la perfección pura no consiste en ninguna diferencia específica, porque algo consiste en *x* si, y solo si, *x* es la esencia misma de ese algo, y el dividir un género y constituir respecto de él una especie no conviene a ninguno de los atributos exclusivamente divinos, los cuales son perfecciones puras todos ellos. —¿No cabría, sin embargo, que lo respectivamente designado por las voces «perfección pura» y «diferencia específica», aun teniendo distinta comprehensión, coincidieran en la extensión, siendo así convertibles o equivalentes? —Tampoco es posible. Pues no todo lo que desempeña el cometido de una diferencia específica es también una perfección pura. (Así, lo que el término «racional» nombra es aquello por lo que la especie humana se

distingue de todo lo que con ella tiene en común la índole genérica significada con la palabra «animal», y es el caso que «racional» significa una perfección mixta, no pura, dado que el razonar implica una imperfección: la del tránsito o movimiento, que a su vez presupone una potencia pasiva) de la mente desde unas verdades a otras sin poder conocerlas en un único acto intelectivo donde lo fundado y lo fundante sean a la vez captados).

Con todo, la norma lógica según la cual la definición no ha de ser negativa parece, al menos en un momento inicial, inconciliable con la fórmula en la que la perfección pura se describe como la que no admite el tener diferencias específicas, ni consiste en ninguna de ellas. Pero, si lo pensamos más detenidamente, veremos que ninguna de esas dos determinaciones descriptivas es negativa realmente. La primera de ellas exige el no ser un género y, por tanto, el hallarse libre de la no-perfección (imperfección) incluida en todos los géneros en virtud de la potencialidad pasiva que necesariamente les concierne como entes finitos y, en consecuencia, mixtos de potencia y acto. Y la otra determinación aparentemente negativa también, la de no consistir en diferencia específica alguna, en verdad es realmente positiva, dado que es negación de la imperfección entrañada por la diferencia específica en cuanto tal (a saber, la imperfección que atañe a esa diferencia en razón de su finitud, como quiera que solamente lo finito tiene la posibilidad de comportarse como un numerador diferencial para un denominador común genérico).

(Sobre la exigencia de que la definición no sea negativa deben hacerse dos puntualizaciones: 1ª la razón de esta exigencia es, según se dice, que las determinaciones negativas no declaran ninguna esencia, sino que solo ponen de manifiesto lo que una cosa no es; pero esta razón no es aplicable a las definiciones descriptivas, ya que con estas definiciones no se trata de perfilar la esencia misma de lo definido, sino indicar tan solo la propiedad, o las propiedades que permiten diferenciarlo de cualquier otra realidad u otro concepto; 2ª la misma definición cuasi esencial metafísica que de la perfección se hace al decir que esta perfección es «la que no incluye imperfección alguna» contiene un elemento negativo, verdaderamente inevitable, en el modo de hablar (no hay otra manera de exponer ese mismo elemento con el menor número posible de palabras), pero que en resolución es positivo por excluir la negatividad que necesariamente toda imperfección lleva consigo).

Perfección que puede estar dada según grados de menor o mayor proximidad al superlativo absoluto. —Por no ser idéntica realmente a ninguno de todos esos grados de mayor o menor proximidad al superlativo absoluto, la perfección así caracterizada no contiene en sí misma imperfección alguna. Son esos grados los que envuelven alguna imperfección, pero la perfección que según ellos hay o puede haber no es ninguno de ellos, ni es tampoco su darse o su poder darse gradualmente, sino lo que según ellos puede darse o se da. —En consecuencia, no sería lícito decir que la perfección pura es la que se describe como la que solo en el superlativo absoluto puede darse, ya que el darse en algo es imposible en lo que realmente ese algo es. (Así *x* puede estar dado en lo que realmente no es el propio *x*, pero no en lo que el propio *x* es realmente).

Este modo de describir la perfección pura es el propio de aquello a lo que más o

menos se aproximan los grados en cuya consideración tiene su inicio la *quarta via* aquinatense para demostrar la existencia de Dios. «La cuarta vía se toma de los grados que en las cosas se encuentran. Pues en ellas se encuentra algo más y menos bueno, y verdadero, y noble, y así por el mismo estilo. Pero el más y el menos se dicen de cosas diversas según que de diverso modo se aproximan a algo máximo»[775]. O también: «Cuando algo se encuentra diversamente participado por varios es preciso que aquello en lo que se encuentra perfectivamente lo confiera a los que tienen ese algo de un modo menos perfecto. Pues las cosas que positivamente tienen más y menos lo deben a su más remoto o más próximo acceso a algo uno»[776].

Con el fin de evitar posibles tergiversaciones en algunas de las frases integrantes de los dos textos que acabamos de ver, puede ser útil distinguir claramente entre la perfección pura, los grados de la menor o mayor proximidad a ella y las cosas en las que se dan esos grados. La perfección pura es la perfección que puede darse —no la que es necesario que se dé— según grados de mayor o menor proximidad al superlativo absoluto. Los grados según los cuales —no en los cuales— la perfección pura puede darse son participaciones, intensivamente escalonadas, de esa misma perfección. Y las cosas en las que tales grados se dan son diferentes partícipes —no diferentes participaciones— de la perfección que admite diversos grados.

La idea del superlativo absoluto hacia el cual se dirigen todos los grados que, en escala ascendente, son participaciones de él, es la idea de un *maximum positivo*. ¿Puede haber, como contrapuesto a este *maximum*, un *minimum* real? La respuesta afirmativa a esta pregunta nos la da la *materia prima* (πρώτη ὕλη), pensada por Aristóteles como lo que de un modo más radical es lo común a todas las cosas que son cuerpos y únicamente a ellas. De esa primera materia dice Aristóteles que «por sí misma no es quiddidad (de substancia), ni cantidad, ni nada que determine al ente»[777]. Como en resumen de todas estas negaciones, san Agustín llama a esa materia «casi nada» *(prope nihil)*[778]. Y santo Tomás le niega la índole de substancia, la de cualidad y la de cualquier otra determinación que esté en algún género de entes[779]. En resolución, la materia prima no es de suyo otra cosa que potencia pasiva pura: algo que de ningún modo puede ser sin que alguna forma substancial la determine al componerse con ella. —En consecuencia, y puesto que toda perfección es acto, la materia prima no es de suyo ninguna perfección, ni siquiera perfección mixta, sino lo receptivo de todas las perfecciones que los cuerpos pueden tener (todas las pertinentes al orden trascendental, pero ninguna de las que son propias de lo positivamente inmaterial o incorpóreo).

d) Perfección que en los entes que entran en su dimensión extensiva puede incluir defecto o, por el contrario, excluirlo (según los casos). Este modo de describir la perfección simple o pura sirve para diferenciarla de la mixta, en cuya extensión no puede haber ningún ente que no incluya o suponga algún defecto.

Nótese bien que al describir la perfección pura tal como ahora lo acabo de hacer no digo nada que en verdad sea incompatible con la definición cuasi esencial metafísica, ya formulada arriba, de la perfección pura en cuanto tal. Esa definición cuasi esencial metafísica atiende a la dimensión comprehensiva, no a la extensiva, de la perfección

pura, y su diferencia con el esquema descriptivo empleado al comienzo del presente apartado d) puede ser percibida en ejemplos muy claros. Así, *v.gr.,* mientras que el concepto de la vida no incluye defecto alguna entre las notas de su comprehensión, el concepto de la vida vegetativa, y el de la vida sensitiva, y el de la vida racional *(sensu stricto),* todos los cuales son nociones de realidad que entran en la extensión de la idea de la vida, envuelven algún defecto y, por lo demás, esas modalidades de la vida no son las únicas a las que la vida puede atribuirse, ni tampoco son las más perfectas, pues la vida divina las supera infinitamente. —Otro ejemplo: el amor no incluye en la comprehensión de su concepto ninguna imperfección, pero el amor humano incluye en su dimensión comprehensiva la imperfección que es propia de todo lo humano en cuanto tal, lo cual no ocurre en el amor divino, el que es propio de Dios y que con Él es una sola y misma realidad (aunque no un solo y mismo concepto según la forma humana de entender). —Y es también un óptimo ejemplo el que la idea de «acto» nos depara si atendemos, por una parte, a su dimensión comprehensiva y, por otra parte, a su extensión. El concepto que se designa con la palabra «acto» (en su acepción filosófica, *i.e.,* como contrapuesto a potencia pasiva) no envuelve en su comprehensión defecto alguno, por lo cual es atribuible a Dios, en quien ninguna potencia pasiva ni nada defectuoso puede haber; mas no todo lo que entra en la extensión de la idea designada con la palabra «acto» está libre de toda imperfección: no lo está, *v.gr.,* ningún acto humano moralmente incorrecto, pero tampoco ningún acto humano moralmente intachable, ni (para decirlo de una vez por todas) nada que se comporte como un ente compuesto de acto y de potencia pasiva.

e) Perfección necesariamente extracategorial en su dimensión comprehensiva. Las perfecciones del orden trascendental son asimismo extracategoriales en lo que concierne a su extensión, pero no es eso lo que les confiere el carácter de puras, ya que las perfecciones exclusivamente atribuibles a Dios no pertenecen al orden trascendental y, sin embargo, por su comprehensión son todas ellas extracategoriales, a la vez que máximamente puras. Y otras perfecciones como la vida, el amor, el conocimiento, el acto en cuanto tal, son perfecciones puras en virtud de su comprehensión (por cuanto ésta no entraña imperfección alguna) y todas ellas son extracategoriales, aunque no pertenecen al orden trascendental ni se atribuyen únicamente a Dios. —Por el contrario, en la extensión de esas perfecciones no pertinentes al orden trascendental, ni atribuibles a Dios y solo a Él, entran perfecciones que son mixtas, como, por ejemplo, la vida vegetativa, el conocimiento sensitivo y el discursivo, y todo acto en composición con algún modo de potencia pasiva en cuanto tal.

f) Perfección que elevada al superlativo absoluto conviene solo a Dios. —Para entender exactamente el alcance de esta fórmula es menester distinguirla de la fórmula «perfección que conviene a Dios únicamente». La segunda impide llamar puras a las perfecciones que se inscriben en el orden trascendental y a las que, no siendo de este orden, ni tampoco divinas exclusivamente, coinciden, sin embargo, con todas ellas por no incluir imperfección alguna entre las notas de su comprehensión.

A toda perfección pura no elevada al superlativo absoluto le es posible, pero no

necesario, el ser elevada a él. Las únicas perfecciones puras que no tienen esta posibilidad, y a las que incluso les es necesario el no tenerla, son las que ya están siempre en el nivel del superlativo absoluto. Y por otra razón bien diferente las perfecciones mixtas no pueden alcanzar ese nivel, que conviene tan solo a Dios. En Él no cabe imperfección alguna, ni siquiera la que se diese juntamente con muy elevadas perfecciones (por supuesto, nunca con las más altas, ya que son necesariamente incompatibles con toda imperfección, por muy baja que ésta pueda ser).

Muy atinadamente ha recordado Brentano cómo niega Leibniz la licitud de pasar en todos los casos al superlativo (se sobreentiende, al absoluto). Refiriéndose a la actitud de Leibniz ante la forma en que Descartes asume el argumento ontológico de la existencia de Dios, dice, en efecto, Brentano: «Es verdad que a Leibniz no le satisface la manera en que el propio Descartes intentó esta demostración. Según aquél, no siempre es lícito pasar al superlativo. Así, por ejemplo, la noción de la máxima velocidad es intrínsecamente contradictoria»[780].

§ 4. LAS PERFECCIONES PURAS EN SU DIVISIÓN ESENCIAL

La división (clasificación) del todo lógico llamado perfección pura es esencial si el fundamento de la división es en definitiva lo que estas mismas perfecciones son, no algo que solo accidentalmente les convenga. Si el fundamento de la división de las perfecciones a las que nos estamos refiriendo es algo que le convenga solo accidentalmente, entonces la división debe lógicamente calificarse de accidental *(per accidens,* frente a la esencial o *per se).* Aquí solo será considerada la división esencial por ser la de más claro interés para la lógica de los conceptos metafísicos, dado que el fundamento de la división accidental de las perfecciones puras —las únicas propiamente metafísicas— es extrínseco a ellas y en nada verdaderamente decisivo puede contribuir a su esclarecimiento.

Todas las perfecciones puras son extracategoriales, pues las perfecciones pertinentes al orden categorial tienen alguna imperfección en sus propias esencias por constar de potencia (pasiva) y acto en tanto que se atribuyen solamente a los entes finitos y en tanto que son finitos. Ahora bien, con esta negación solo se indica, a su vez, un requisito meramente negativo que en cualquier modo de clasificar las perfecciones puras ha de tener cumplimiento; y ello no basta para determinar un fundamento de la clasificación de las perfecciones puras, de tal suerte que ninguna de ellas quede fuera de la división establecida.

¿Cuál es entonces el requisito *positivo* al cual se ha de atender para que las perfecciones puras queden clasificadas en su totalidad según un cierto fundamento intrínseco? (No olvidemos que la clasificación por algún fundamento extrínseco, o sea, la accidental, quedó aquí descartada por las razones ya expuestas). El valor de este requisito positivo puede darse en diversos modos. Nada se opone a ello, siempre y cuando los modos en los que se da ese valor cumplan la condición de hacer posible en

principio la distribución de la totalidad de las perfecciones puras en cuanto tales y en tanto que el *fundamentum divisionis* de esta distribución sea ciertamente intrínseco. Pues bien, la manera más propiamente lógica de clasificar esencialmente las perfecciones puras es la que se basa en la extensión de los conceptos de ellas, tal como ocurre en todas las clasificaciones esenciales, porque si bien es la comprehensión el fundamento ontológico de todas estas clasificaciones, no es, sin embargo, el fundamento lógico *(strictissimo sensu)* de ellas, pues todo lo que se incluye en la comprehensión de un concepto es algo que pertenece al en-sí del objeto de esa misma noción, no a lo que a ese objeto le conviene en virtud solamente de su estar-siendo-entendido. Dicho de otra manera: la comprehensión de un concepto no es —en ninguna de sus notas constitutivas, ni en la totalidad de ellas— una propiedad lógica en la acepción de lo que conviene a algo solamente en tanto que objeto de una captación intelectiva. En cambio, la extensión de un concepto conviene al objeto de este en tanto que intelectivamente conocido, pues no es ella otra cosa que aquello a lo que conviene el ser sujeto de una proposición verdadera cuyo predicado consiste en la totalidad, o en una parte, de la comprehensión de un concepto.

Desde el punto de vista de la lógica de las ideas metafísicas, el *fundamentum divisionis* de las perfecciones puras no lo es lo que más propiamente es conceptual, sino lo que más propiamente es lógico, a saber (como ya hemos visto), la extensión, que es asimismo el fundamento inmediato de todas las clasificaciones, a diferencia de la comprehensión, en la cual consiste el fundamento último —y, por ello, mediato— de cualquier clasificación[781], también de la que se califica de esencial[782].

* * *

Como es relativamente bien sabido, por su extensión los conceptos se clasifican en singulares y universales, según que su comprehensión se dé en un único objeto o, por el contrario, en más de uno. Por ello mismo no puede dejar de resultar extraño que quienes, habiendo atinadamente afirmado la existencia de conceptos que según su extensión son singulares, definan, sin embargo, la extensión del concepto como la complexión o el conjunto de *los* objetos a los que la comprehensión del concepto se extiende según los casos, lo cual implica, fuera de toda duda, que en ningún caso la dimensión extensiva del concepto se limite a un objeto y solo uno. —Y en similar incongruencia caen también quienes, habiendo definido la clase como un grupo o conjunto de individuos a los cuales conviene un mismo predicado, admiten, sin embargo, la existencia de clases unimembres y hasta de clases nulas o vacías por no tener ningún miembro que sea verdaderamente un individuo posible. —Con todo, no es que me sea imposible admitir la existencia de esas clases, sino que no puedo en modo alguno aceptarla si doy por buena la definición de la clase como grupo o conjunto de individuos a los cuales conviene un mismo predicado. Ni tampoco es que me resulte imposible aceptar que hay conceptos extensionalmente singulares (antes por el contrario, en no pocos lugares de este libro queda clara constancia de que lo admito), sino que no lo veo compatible con el modo de definir la

peculiar extensión de los conceptos como el conjunto o la complexión de los objetos a los que la comprehensión del concepto se extiende o aplica en cada caso.

En consecuencia, defino la dimensión extensional de los conceptos con el siguiente esquema: extensión de un concepto es todo aquello a lo que se debe atribuir la integridad de las notas constitutivas de la comprehensión de ese mismo concepto. —Ese «todo aquello» puede ser un objeto único o, por el contrario, más de uno, pero el sujeto de atribución de la integridad de las notas constitutivas de la correspondiente comprehensión no es el conjunto de los objetos en los cuales todas esas notas están dadas, sino cada uno de los miembros del respectivo conjunto si este existe o puede existir, lo cual no ocurre en el caso de los conceptos cuya dimensión extensional se limita a un objeto único.

De acuerdo con este modo de entender la dimensión extensional de los conceptos, la primera y más breve clasificación de las perfecciones puras es la que se lleva a cabo al distinguir entre las que intelectivamente son representadas mediante conceptos singulares y las que por medio de conceptos universales son objeto de representación intelectiva. —Al hacer esta distinción no se supone ninguna de las dos cosas siguientes: 1ª que todo concepto singular tenga por objeto alguna perfección pura; 2ª que ningún concepto universal sea representativo de alguna perfección mixta. La primera de estas dos cosas queda inequívocamente descartada por la existencia de perfecciones mixtas que son objeto de conceptos singulares; por ejemplo, el concepto de «autor de la Divina Comedia» es, en su dimensión extensiva, evidentemente singular, y su objeto no es una perfección pura, como tampoco la es el objeto de ningún concepto singular de algo que conste de acto y de potencia pasiva, envolviendo, por tanto, imperfección en alguna de las notas integrantes de la comprehensión de su concepto. Y, a su vez, hay perfecciones mixtas cuyos conceptos son extensivamente universales: todas las pertinentes al orden categorial, salvo las de nivel lógico ínfimo, cada una de las cuales, por tener la predicabilidad exclusivamente tautológica de todo individuo en cuanto tal, es objeto de algún concepto singular en su dimensión extensiva[783].

Las perfecciones puras cuyos conceptos tienen, *en virtud de su comprehensión,* la propiedad lógica de ser extensionalmente singulares, son las atribuibles únicamente a Dios. Lo cual no quiere decir que las propiedades puras de esta índole (o, si se prefiere, de esta clase) tengan todas la misma comprehensión, sino que la extensión de todas ellas es la misma, y así ninguna de estas perfecciones es realmente distinta de las atribuibles a Dios en exclusiva, por lo que todas ellas son equivalentes entre sí. Aunque sus comprehensiones difieren conceptualmente, tienen, no obstante, en común el ser determinativas de una misma extensión. —Algo análogo puede observarse en los conceptos entre sí equivalentes que pertenecen al orden categorial, si son extensionalmente singulares. Por ejemplo, la propiedad lógica de ser extensionalmente singulares la tienen en virtud de su comprehensión el concepto categorial «este triángulo equilátero» y el también categorial «este triángulo equiángulo», mas no porque en los dos casos la comprehensión sea la misma conceptualmente (no podría darse entonces la equivalencia entre ellas), sino porque la comprehensión del primero y la del segundo, aunque conceptualmente son distintas, tienen, no obstante, en común el ser

determinativas de una idéntica singularidad extensional[784].

* * *

Son perfecciones puras extensionalmente universales las perfecciones que no incluyendo en sí mismas imperfección alguna, pueden atribuirse a varios entes. Han de cumplir, por tanto, dos requisitos, el primero de los cuales viene determinado por la pureza de estas perfecciones, mientras que el segundo está exigido por la universalidad extensional que también les ha de convenir. Pero debe advertirse que el no incluir imperfección alguna atañe a la comprehensión de los conceptos de estas perfecciones, no a los miembros de su extensión. Así lo hace ver el hecho lógico de que los conceptos de las perfecciones puras atribuibles a Dios y a los demás entes tienen una extensión cuyos miembros incluyen imperfecciones, salvo en el caso de Dios, ya que ninguno de los otros entes es perfecto de una manera absoluta. La diferencia entre la perfección y su portador o sujeto hace posible que las perfecciones puras se den en realidades imperfectas, y la necesidad de que ello no sea posible si el portador o sujeto de la perfección es Dios se debe precisamente a que en Él, por razón de su simplicidad omnímoda o absoluta, no puede haber ninguna diferencia, salvo la meramente lógica o conceptual, no real y ontológica, entre lo que es tenido y aquello que lo posee, mientras que en cada uno de los demás entes esa diferencia es necesaria con el carácter de real u ontológica, no con el de meramente lógica o conceptual.

* * *

Las perfecciones puras extensionalmente universales se clasifican en dos grupos, según que su universalidad extensional sea irrestricta o, por el contrario, restringida. Las primeras, consideradas desde el punto de vista lógico, son las que se presentan como objetos de los conceptos habitualmente calificados de trascendentales en el sentido de que sobrepasan o trascienden las diferencias entre los entes finitos y la que hay entre estos entes y Dios. Por consiguiente, las perfecciones puras no son los únicos objetos de los conceptos de alcance trascendental. Por su irrestricta universalidad, estos conceptos abarcan las perfecciones mixtas, así como los objetos en los cuales se encuentran dadas. Toda perfección mixta, y todo objeto real en el que se dé alguna de ellas, es un ente; pero no todo ente es, a su vez, una perfección mixta o algo que la posea.

De nuevo la distinción entre lo poseído y aquello que lo posee nos permite entender cómo las perfecciones mixtas están dadas en todo ente que no es el ser mismo en su plenitud absoluta, siendo ellas mismas, a su modo y manera, entes, sin que la idea del ente sea el concepto de alguna perfección mixta. En todas las perfecciones que contienen alguna imperfección hay también alguna perfección que no contiene imperfección alguna; de lo contrario, cosas tales como la vida vegetativa, la actividad sensorial y otras por el estilo no serían perfecciones mixtas y, como tampoco cabe que sean puras, sería menester pensar que no son, en modo alguno perfecciones, a pesar de darse en ellas la

vida, la actividad, etc., todas las cuales son puras porque en sí mismas no incluyen ningún modo de imperfección.

Ninguna perfección pura extensivamente universal con universalidad irrestricta deja de ser lo que ante todo es —a saber, una perfección— si se da unida a alguna imperfección, puesto que el darse en unidad con ésta no es lo mismo que consistir en ella, ni es tampoco incluirla, ni ser algo que de alguna forma la posea. La unidad que en toda perfección mixta existe entre una perfección pura y alguna determinada imperfección es unidad *per accidens* para la perfección pura, mientras que, en cambio, es para la imperfección una unidad *per se,* pues nada negativo puede realmente darse sin estar dado en algo que sea positivo realmente.

Es verdad que, consideradas desde el punto de vista propio de la lógica y solo de esta manera, las perfecciones puras extensivamente singulares no se comportan nada más que como sujetos de atribución de las perfecciones puras pertinentes al orden trascendental, pero ello no es ninguna imperfección en la dimensión comprehensiva de las perfecciones que solo se dan en Dios: por el contrario, la ponen en la incondicionada plenitud del ser, *i.e.,* en el *maximum cogitabile* de lo que en las perfecciones puras pertinentes al orden trascendental puede darse según un *magis* y un *minus* sin perder por ello su pureza[785].

Dentro del ámbito de las perfecciones puras no cabe hacer una comparación de las pertinentes al orden trascendental con las perfecciones extensionalmente singulares y, a la vez, no divinas, porque tales perfecciones no son puras. *V.gr.*, la «bondad de este determinado hombre y solo de él» (pongamos por caso, la del Poverello san Francisco de Asís) es sin duda una perfección extensionalmente singular, mas no una perfección pura, sino mixta, porque su comprehensión no es la de la bondad misma en cuanto tal, sino la de un cierto hombre, la cual, como la de todo ente que no es Dios, incluye la imperfección que ningún ente creado puede dejar de tener.

* * *

¿Es la existencia una perfección pura extensionalmente universal con universalidad irrestricta? O sea: ¿es la existencia el objeto de alguno de los conceptos calificados de trascendentales?

La cuestión se resolvería sin ninguna necesidad de especiales explicaciones si lo nombrado con la palabra «existencia» fuera el «darse» que conviene no solo a lo real, sino también a lo que no puede serlo, aunque se comporte como objeto de alguna actividad cognoscitiva (no teniendo otro ser que el ser-objeto de una actividad de esa índole). Sin embargo, si la existencia fuese lo mismo que ese darse es, no por ello lo real y lo irreal serían lo mismo, y habría un «darse de lo real» necesariamente diferente del «darse de lo irreal», ya que el primero incluye lo que excluye el segundo, a saber, el no reducirse a ser objeto de alguna actividad cognoscitiva. Así, pues, como los conceptos llamados trascendentales coinciden con los categoriales en ser conceptos de realidades posibles[786], queda bien claro que el darse de lo irreal en cuanto tal no puede ser el objeto de ninguno de los conceptos calificados de trascendentales. —Es bien cierto que

algunas irrealidades pueden dejar de ser irrealidades, convirtiéndose, digámoslo así, en algo real, pero mientras son irrealidades no pueden comportarse como objeto de un concepto trascendental.

Mas la existencia propiamente dicha no es lo mismo que el darse atribuible tanto a lo que es real como a lo que es irreal. Califico de propiamente dicha a la existencia que como algo *propio* es poseída por lo que no se reduce a ser objeto de algún acto cognoscitivo, y aquí el adjetivo «propio» significa también «intrínseco», en oposición al extrínseco, y solamente prestado, darse que a lo irreal en cuanto tal conviene en virtud de su ser-objeto de algún acto de conocer. En suma, la existencia propiamente dicha —a la cual llamaré solo la existencia— es la transobjetualidad. Ahora bien, la transobjetualidad no incluye en la comprehensión de su concepto ninguna imperfección. ¿Se ha de decir, por tanto, que hay que contarla entre las perfecciones puras? Lo primero que a ello se podría oponer es que la transobjetualidad no fuese, en cuanto tal, una auténtica perfección por no tener el valor de lo positivo en tanto que positivo, es decir, el de aquello en lo que está puesto lo que hace no ser la nada[787]. Mas si, como hemos visto, la transobjetualidad, la existencia, no incluye en la comprehensión de su concepto ninguna imperfección, se ha de concluir que su valor es verdaderamente el de todo lo positivo en tanto que positivo y, por lo mismo, el de la perfección en cuanto tal.

Son muchos los escolásticos para los cuales la existencia y el ser no difieren en nada, con lo cual los términos *esse* y *existentia* significan exactamente lo mismo, vale decir, son cabalmente sinónimos. Esta completa identificación de la existencia y el ser no es acertada. Porque en sí mismo el ser admite graduación, mientras que la existencia, la transobjetualidad, no consiente el más y el menos en sí misma, sino solo *per accidens.* Así, pongamos por caso, la existencia o transobjetualidad de la substancia no es superior a la del accidente, sino que es la existencia o transobjetualidad de algo cuyo ser es superior al que el accidente posee. Tan existente es, en efecto, un accidente como cualquier substancia. Y puesto que la existencia no admite en sí misma el más y el menos, será menester negarle el peculiar valor de todas las perfecciones calificables de puras, si toda perfección de este linaje admite en sí misma grados. Mas no es cierto que la graduabilidad intrínseca convenga a todas las perfecciones calificables de puras. Las atribuibles solo a Dios no pueden no ser puras, ni admitir graduación en modo alguno.

La existencia es, por tanto, una perfección pura (ya que en sí misma no entraña imperfección) extensivamente universal con universalidad irrestricta. Y, sin embargo, el concepto de la existencia no es ninguno de los conceptos pertinentes al orden trascendental según el más abundante repertorio que de ellos se hace *(ens, res, unum, aliquid, verum, bonum).* En consecuencia, o bien es un concepto que a su modo y manera está incluido en algún miembro de ese repertorio, o bien se ha de pensar que es un concepto que se debe añadir a los que en ese mismo repertorio se mencionan.—Lo segundo queda descartado si la existencia debe considerarse como algo implícitamente incluido en la dimensión comprehensiva del concepto significado por la palabra «ente» en la más propia y estricta de sus acepciones. En esa acepción es ente lo dotado de un ser irreductible al propio del ser-objeto de alguna actividad cognoscitiva. Ente es así todo

aquello a lo cual le es atribuible el existir, la transobjetualidad, como algo no compatible con la mera objetualidad de lo que solo es en tanto que es conocido. De ahí que pueda describirse la existencia como la perfección pura contenida en todo acto de ser y que, por estar libre en sí misma de toda posible graduación, no es ese mismo acto, ni el ente en tanto que ente, ni tampoco ninguna de las propiedades que conciernen a este en cuanto tal[788].

* * *

Lo opuesto, con oposición de contrariedad, a toda perfección pura, es la perfección mixta, la que incluye en sí misma algún tipo de imperfección. La oposición de contrariedad se da entre ellas porque ambas tienen en común la índole propia de todas las perfecciones por muy distintas que entre sí puedan ser, lo cual hace que entre las puras y las mixtas se dé un término medio positivo, cosa que no conviene a la oposición contradictoria, por cuanto ésta excluye todo término medio entre sus polos. Ello no obstante, la perfección pura y la mixta se oponen entre sí con una oposición de contrariedad para la cual no hay nada que, siendo una perfección, no sea perfección pura ni tampoco perfección mixta. También esto se cumple en la oposición que se da entre las perfecciones mixtas y las puras extensionalmente universales con restringida universalidad. Pero el análisis de esta oposición, así como el que la enfrenta a éstas con las puras que extensionalmente se mantienen en un nivel intermedio merece llevarse a cabo en un Capítulo aparte, donde con todo el detenimiento necesario se estudie la índole propia de las perfecciones puras extensionalmente universales con universalidad restringida.

---

[744] Vid. Capítulo XI, § 2.

[745] Cf. Capítulo VI, § 1.

[746] Cf. Capítulo IV, § 4.

[747] «τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἓν μόριον (οἷον χρόνος τέλειος ἑκάστου οὗτος οὗ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὃς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου), καὶ τὸ κατ᾽ ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος, οἷον τέλειος ἰατρὸς καὶ τέλειος αὐλητὴς ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπωσιν (οὕτω δὲ μεταφέροντες καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν λέγομεν συκοφάντην τέλειον καὶ κλέπτην τέλειον, ἐπειδὴ καὶ ἀγαθοὺς λέγομεν αὐτούς, οἷον κλέπτην ἀγαθὸν καὶ συκοφάντην ἀγαθόν: καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις: ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους): ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον ὄν, ταῦτα λέγεται τέλεια», *Met.,* 1021 b 12-23.

[748] «φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον», *Met.,* 1072 b 28-30, ya aquí citado en el Capítulo XI, § 2.

[749] La voz griega ἀρετὴ puede traducirse al latín con el vocablo *virtus* en su sentido más amplio, que no es el propio de la virtud moral, sino el de la fuerza o potencia activa en el más alto grado posibles *(ultimum potentiae)* según la condición de la especie o el género del cual se trate, y de un modo absolutamente incondicionado en Dios.

[750] Tampoco es claramente aplicable a Dios la definición, literalmente tomada, que de lo perfecto se encuentra

en el por muchas otras razones sumamente útil *Diccionario de uso del español*, de M. Moliner: «lo que tiene en general, o en el aspecto o para el objeto de que se trata, todas las cualidades deseables». Lo que hace que esta definición no sea aplicable inequívocamente a Dios es la referencia a la «totalidad de las cualidades deseables», porque esta totalidad puede entenderse de dos modos, según que las cualidades deseables, cuya totalidad se exige para lo perfecto, sean realmente distintas entre sí o, por el contrario, no lo sean. En el primer caso no cabe calificar de perfecto a Dios precisamente porque habría de carecer de la perfección que consiste en la unidad de simplicidad. En suma: la expresión «totalidad de las cualidades deseables» es equívoca mientras no queden expresamente señalados los dos modos en que se la puede tomar.

[751] *Sum. Theol.,* I, q. 4, a. 1, al final del cuerpo del artículo.

[752] «Nam omnia existentia, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius», *Sum. Theol.,* I, q. 20, a. 2.

[753] «(…) nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum sunt naturae quaedam, amat, sic enim et sunt, et ab ipso sunt. Inquantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt, et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur», *Ibidem*, ad 4.

[754] «(…) ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est, unde ipsum esse est actualitas rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse», *Sum. Theol.,* I, q. 4, a. 1, ad 3.

[755] «La ‘cuarta vía’ de santo Tomás para demostrar la existencia de Dios», en *Revista de Filosofía,* Instituto Luis Vives, t. III, núm. 10-11, 1944, pp. 398-399.

[756] El hecho de que Muñiz no califique de mixtas a ninguna de las perfecciones por él citadas que son mixtas realmente *(v.gr.,* el ser planta, el ser hombre, el hábito de la ciencia, el de la sabiduría, el de la justicia, etc.), quizá se deba a que no es necesario referirse a ellas para establecer el punto de partida de la cuarta vía aquinatense para demostrar la existencia de Dios, si bien es cierto que, al no poner en ese punto de partida nada más que las perfecciones pertenecientes al orden trascendental, las de carácter mixto quedan, digámoslo así, negativamente señaladas e implícitamente aludidas.

[757] «Saepe non potest explicari significatio nominis nisi rem ipsam declarando», *Cursus Philos. Thomisticus*, edit. cit*.,* I, 20 a 47 b 1.

[758] Un ejemplo de definición real extrínseca por indicarse en ella la causa eficiente de lo que se define es la que se hace al declarar lo que es hijo, diciendo que este consiste en el efecto propio del padre en tanto que padre. Y un ejemplo de definición real extrínseca por señalarse en ella la causa final de lo que se define es la que se hace al declarar lo que es un reloj, diciendo que este es un artefacto destinado a indicarnos las horas.

[759] Vid. el argumento aristotélico en *Met.,* 998 b 22-23, junto con la glosa aquinatense que ya con él quedó citada y comentada en el § 1 del Capítulo IV.

[760] Un definir incorrecto no puede ser un auténtico definir, sino, por el contrario, un falseamiento de este.

[761] Vid. el § 2 del Capítulo I. —En el plano de los conceptos del orden categorial puede observarse algo análogo a lo que conviene al ser (en tanto que ser) en su estar dado en lo material y lo mutable. Así, *v.gr.,* el estar dada en la nieve la blancura no hace que ésta sea nieve, sino que la nieve sea blanca. O también: el estar dada en un animal la salud no hace que ésta sea un animal, sino que un animal sea sano. *Et sic de caeteris.*

[762] «(…) quaedam est perfectio simpliciter et quaedam est perfectio in hoc vel in illo. Perfectio simpliciter est illa quae in suo proprio ac formali conceptu dicit perfectionem cum nulla imperfectione, ut sapientia, bonitas, et similia. Perfectio vero in hoc vel in illo est illa, quae in suo proprio ac formali conceptu dicit perfectionem imperfectioni mixtam, ut humanitas, equinitas, et his similia. Dixi in suo proprio ac formali conceptu, quia includere aliquam imperfectionem in conceptu communi sibi et aliis, aut materiali, non derogat imperfectioni simpliciter. Sapientia enim licet in generis conceptu, puta habitu seu qualitate imperfectionem dicat, potentialitatem scilicet aut dependentiam etc., quia tamen in suo differentiali conceptu hos formaliter non includit, non prohibetur quin perfectio simpliciter sit», *In De ente et essentia,* cap. 6, quaest. 13, Ed. De Maria, Romae, 1907, pp. 172-173.

[763] Ser un accidente no es lo mismo —importa dejarlo claro— que ser algo meramente accidental en el sentido (nada extraño, por cierto, en el lenguaje coloquial o más común) de lo escasamente importante o de lo que incluso es innecesario para lo que más importa. Así, la salud, tanto la natural como la sobrenatural, es accidente, sin que por ello sea cosa que importe poco o que, en el caso de la salud sobrenatural, sea innecesaria para quien busca la eterna salvación.

[764] «Per S. Tommaso il mondo intelligibile delle essenze non è un 'hortus conclusus', risultante di elementi immobili che per un istante, che possiamo chiamare quello del pensiero categoriale o predicamentale, quello cioè della predicazione logico-formale del genere a riguardo delle sue specie, e della specie per gli individui. Ma nell'istante seguente della riflessione metafisica tutto quel mondo di perfezioni pure e formalità astratte e indivisibili offre spontaneamente, anzi suscita lui stesso, il movimento dialettico del pensiero, che relaziona le varie formalità fra di loro e rispetto alla formalità suprema, l'essere che è soltanto 'essere'. In relazione a questo 'essere' ogni perfezione formale, generica e specifica, si presenta come una *'particolare* perfezione' onde le varie formalità, sull piano del pensiero metafisico, non possone esser considerate 'ex aequo', e collocate a pari lungo una linea retta, secondo una contiguità fisica, ma si presentano secondo un intensificarsi progressivo di perfezione e secondo un piano che ascende a spirale *per gradi*, secondo una contiguità che possiamo chiamare metafisica», en *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* (ed. ya citada), pp. 194-195. El subrayado del término «perfezioni pure» es mio, habiéndolo hecho por ser la idea de las perfecciones puras lo que estoy ahora examinando desde el punto de vista de la confrontación de la manera más habitual de hablar de ellas y el modo según el cual Fabro las entiende en la presente ocasión.

[765] Así lo hace, por ejemplo, J. Gredt (aunque en vez de usar la expresión «perfección pura», hable de perfección *simpliciter simplex:* «(…) duplicis generis est perfectio: quaedam est *simpliciter simplex*, quae definitur a S. Anselmo: 'quae omnimodo maior et melior est, quam quidquid non est quod ipsa' (*Monol*., Cap. 15, al. 21), quae in ratione sua formali nullam imperfectionem involvit, ut intellectio, volitio; alia est *mixta*, quae in ratione sua formali imperfectionem involvit, ut ratiocinari, sentire», en *Elementa philos. Arist.-Thomist.* (ed. ya citada), n. 796, 2, vol. II, p. 209.

[766] «Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum, ut sapiens quam non ipsum sapiens. Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen est melius simpliciter non sapiens quam sapiens (…). Similiter omnino melius est verum quam non ipsum, id est quam non verum; et iustum quam non iustum; et vivit quam non vivit. Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum, ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis forsitan alicui melius esset aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Cum autem utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum, tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris esset naturae, si esset aurum; et plumbum tanto vilius est, quanto pretiosus esset, si aurum esset», *Monologion,* Cap. XV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, pp. 228-230.

[767] «Perfectio simpliciter dicitur, quae in quolibet est melius ipsum quam non ipsum», *De primo principio,* ed. Evan Roche, ya citada, p. 76.

[768] «Non melior est in cane sapientia, quia nihil est bonitas in illo cui contradicit», *Op. cit.,* p. 78.

[769] «Perfectio simpliciter est, quae est simpliciter et absolute melius quocumque incompossibili», *Op. cit.,* p. 78. —En la versión inglesa que en la misma obra acompaña al texto latino, aparece el término «pure perfection»: «a pure perfection is that which is absolutely and in an unqualifies sense better than everything incompatible with it», *Ibidem,* p. 79.

[770] «Si dicono semplici le p. che possono prescindere anche dello spazio, del tempo et dalla materia, p. e. le perfezione della bontà, della belleza, della verità, dell'essere; invece sono p. miste quelle che si possono realizzare soltanto nella materia, nello spazio, nel tempo, come camminare, parlare, sentire, ecc. S.T. utilizza questa distinzione per risolvere il problema dei nomi divini. Di Dio si possono predicare propriamente soltanto i nomi di p. semplici (verità, bontà, bellezza, essere, persona, causa, ecc.); mentre quelli di p. miste si possone dire di lui soltanto metaforicamente», Battista Mondin: *Dizionario Enciclopedico del pensiero di san Tommaso díAquino*, Edizioni Studio Dominicano, Bolonie, 1991, p. 459.

[771] «Cum enim materia, inquantum huiusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum», *Sum. Theol.,* I, q. 4, a. 1.

[772] Tal como ya se ha advertido, lo espacial supone la materia.

[773] Esta imposibilidad no designa ningún defecto, sino que expresa, de un modo que solo gramaticalmente es

negativo, la máxima perfección, la que por antonomasia es absoluta.

[774] «(…) τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν», *Banquete,* 211 b 2-5.

[775] «Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est», *Sum. Theol.,* I, q. 2, a. 3.

[776] «(…) cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum», *De Potentia,* q. 3, a. 5.

[777] «λέγω δ᾽ ὕλην ἣ καθ᾽ αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν», *Met.,* 1029 a 20-21.

[778] *Confessiones*, XII, 6: (…) nec formatum nec nihil, informe prope nihil».

[779] «(…) neque est quid, idest substantia, neque quantitas, neque aliquid aliud quod sit in aliquo genere entium», *In VII Met.*, lect. II, n. 1289.

[780] F. Brentano: *Sobre la existencia de Dios*, Rialp, Madrid, 1979, p. 72.

[781] Todo cuanto es una propiedad meramente lógica, o la implica, se fundamenta en alguna propiedad ontológica. Vid. Capítulo II, § 1, especialmente pp. 37-38. En la p. 177 del Tomo I, por efecto de una errata inadvertida, se le niega al punto de vista extensional la primacía lógica, siendo así que la primacía que se le debe negar no es la lógica, sino la *absoluta.*

[782] En el caso de la clasificación esencial de las perfecciones puras ese fundamento *último* es lo que *en definitiva* fundamenta esa clasificación en lo que son esas mismas perfecciones (tal como ya se ha dicho al empezar este § 1), vale decir, en la comprehensión de los conceptos de ellas.

[783] La predicabilidad tautológica, cuyo prototipo se encuentra en la que atañe al sujeto del *principium identitatis,* es una propiedad, no una nota constitutiva, de la comprehensión del concepto, tanto si este es extensionalmente singular, como si es universal por su extensión. Así, por ejemplo, la comprehensión del concepto significado por la palabra «hombre» es predicable, con inmediata evidencia, de sí misma, y de esta suerte me es posible enunciar, con indubitable validez, la proposición «el hombre es el hombre», ni más ni menos que como también puedo enunciar, fuera de toda duda, la proposición «este hombre es este hombre», o la proposición «esta palmera es esta palmera»; pero la predicabilidad que en virtud de su comprehensión es propiedad del concepto significado por la palabra «hombre» no es la exclusivamente tautológica, ya que puedo formar proposiciones tales como «Pedro es hombre», «Juan es hombre», etc., en ninguna de las cuales el sujeto es enteramente idéntico al predicado.

[784] No sería lícito afirmar otro tanto si los conceptos en comparación fuesen el de «triángulo equilátero» y el de «triángulo equiángulo» (sin la determinación sobreañadida a cada uno de ellos por el sentido del vocablo «este»), pues aunque los dos conceptos tienen la misma extensión, ésta no es singular en ninguno, sino que abarca en los dos una pluralidad con tantos miembros cuantos pueden ser los que posean la índole de la triangularidad y que por ser equiláteros son también equiángulos.

[785] En el presente contexto el uso de la expresión «*maximum cogitabile»* no tiene, ni para bien ni para mal, nada que ver con el argumento ontológico de la existencia de Dios, aunque obviamente este argumento no es posible sin la idea de ese máximo o de cualquiera que en verdad le sea sinonímica (por ejemplo, la del *summe cogitabile* de Duns Scoto, I, Dist. II, q. 2, n. 14) o equivalente, como la del ser que une en sí mismo todas las perfecciones —se sobreentiende, puras—, cf. Leibniz: *Monadología,* n. 45.

[786] Entre éstas han de contarse también las realidades efectivas, puesto que asimismo son posibles, aunque no posibles solamente; cf. Capítulo III, § 3.

[787] Cf., en este mismo Capítulo, el § 1, «Las nociones de la perfección y lo perfecto».

[788] Hay en esta descripción de la existencia varios elementos negativos, mas no por ello se la puede acusar de infringir la norma lógica que dice que no sea negativa ninguna definición (tampoco la que se limita a describir). Ya en el § 2 de este mismo Capítulo se advirtió que el tener coeficientes negativos no es idéntico a ser negativo

totalmente, y es esto último lo verdaderamente rechazado por la norma lógica en cuestión.

XIV. La peculiaridad de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio

§ 1. Prenotandos

Las expresiones «conceptos de perfecciones puras restringidamente universales» y «conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio» son entre sí equivalentes en virtud de su distinta comprehensión, a la vez que idéntica extensión. La diferencia que por sus respectivas comprehensiones se da ya entre cualquier concepto extracategorial y todo concepto de alguna perfección pura (restringida o no restringida en la universalidad de su extensión) se nos hace patente al advertir que, aunque todo concepto de una perfección pura es extracategorial, no todo concepto extracategorial es, a su vez, concepto de una perfección pura (ni siquiera el de alguna perfección).

El ejemplo más claro nos lo ofrece la idea de la nada pura o absoluta. Sin duda alguna, esta idea es extracategorial, mas no es la idea de una perfección pura, ni tampoco es la idea de una perfección en la que alguna imperfección esté implicada.

El carácter extracategorial (que no es lo mismo que trascendental) de la noción de la nada absoluta o pura no se debe tan solo a la imposibilidad de que su comprehensión quede encuadrada en alguna de las categorías o de que sea, en verdad, una de ellas. También esa misma imposibilidad alcanza a la noción del ente real creado y a otras que le son equivalentes, como, *v.gr.,* la noción del ente finito, o la de lo compuesto de potencia pasiva y de acto, ninguna de las cuales es la idea de alguna de las categorías (por supuesto, en la acepción aristotélica), ni la de algo que lógicamente se le subordine.

Si la idea del ente creado, o la del ente finito, o la de lo compuesto de potencia pasiva y acto, fuese el concepto de un género supremo o el de algo que se le subordina, entonces la idea de Dios habría de ser la noción del género de los entes increados, o la del género de los entes infinitos, o la del género de los no compuestos de potencia pasiva y acto, o bien la idea de alguno de los varios entes individuales subordinados a estos géneros. En suma, sería preciso que se diera el absurdo de la existencia, cuando menos, de dos dioses, cada uno de los cuales habría de ser infinito (en virtud de su propia naturaleza divina) y finito (por no tener ninguno de ellos lo que el otro, en tanto que otro,

posee como algo que solo a él pertenece), y compuesto de potencia pasiva y de acto (por ser finito), a la vez que absolutamente simple (en razón de su absoluta infinitud).

La idea del ente creado y las que le son equivalentes tienen una comprehensión atribuible solo a realidades que no sobrepasan el orden categorial y que, justo por permanecer en ese orden, no pueden ser extracategoriales. Por el contrario, el concepto de la perfección pura restringidamente universal es extracategorial porque su comprehensión no determina la de ningún género ni la de nada que se le subordine, si bien no es la comprehensión de un concepto trascendental, dado que su universalidad es restringida, y no es tampoco la comprehensión del concepto de Dios, como quiera que este concepto no es universalmente predicable (sin restricción ni con ella).

* * *

Hay además del concepto de la nada absoluta otras nociones extracategoriales que tampoco tienen la índole de perfecciones puras cuya universalidad es restringida: por un lado, los conceptos opuestos a los de las propiedades del ente en tanto que ente y, por otro lado, los opuestos a las ideas de las perfecciones que son atribuibles solo a Dios.

1) Al primero de esos dos grupos de conceptos que no tienen la índole de perfecciones puras restringidamente universales pertenecen todos los que siguen:

a) La noción de lo que no tiene esencia alguna, *i.e.,* el concepto opuesto al de la propiedad trascendental que en el latín de la Escuela se designa con el vocablo *res.* Se trata, así, de la idea de un puro imposible como ente, aunque no como objeto[789]. Es, sin duda, un concepto extracategorial, pero no de nivel lógico intermedio, sino ínfimo, porque su comprehensión es predicable solo de sí misma.

b) La idea de lo opuesto a la noción de lo intrínsecamente uno es el concepto de lo intrínsecamente dividido, y este concepto, manifiestamente extracategorial, tiene una comprehensión que solo de sí misma es predicable. Por ser una quiddidad en sí y contra sí misma dividida, no es idea de alguna perfección, ni tan siquiera de las que se califican de mixtas, y por tanto no puede ser el concepto de una perfección pura restringidamente universal[790].

c) Como opuesto al concepto de la propiedad trascendental *aliquid,* la noción de lo necesariamente único (si se diera una auténtica imposibilidad de varios entes, dos al menos) no es una idea verdaderamente universal; por referirse a un ente y solo a uno, su nivel lógico es mínimo: el que corresponde a toda idea cuya comprehensión es predicable solo de sí misma. Y por ello, aunque evidentemente es extracategorial, no lo es como lo son las ideas de las perfecciones puras restringidamente universales o de nivel lógico intermedio, además de que tampoco puede ser el concepto de alguna perfección pura porque la noción de un imposible no es concepto de ninguna perfección[791].

d) En calidad de opuesto a la noción del *verum* como propiedad del ente en cuanto ente, el concepto de lo ininteligible no es la idea de ninguna perfección pura, ni tampoco la de ninguna perfección. Su carácter extracategorial se echa de ver cuando se considera que la comprehensión de este concepto no es la de ningún género del ente real finito, ni

la de la nada que a alguno de estos géneros se subordine; y, por otra parte, no es tampoco la comprehensión de ninguno de los conceptos del orden trascendental[792], sino la de lo opuesto a una determinada propiedad del ente en cuanto que ente, por lo cual es inconciliable con las demás propiedades de esa índole, dada la equivalencia que entre sí mantienen todas ellas. Y es igualmente claro que la dimensión comprehensiva del concepto de lo ininteligible es predicable solo de sí misma, de tal manera que su nivel lógico es el mínimo.

e) En cuanto opuesto a la idea del *bonum* trascendental, el concepto de lo absolutamente malo es la idea de lo que, en virtud de su dimensión comprehensiva, es excluyente de toda perfección, con lo cual queda dicho que no puede, en modo alguno, ser la idea de una perfección pura (como tampoco la de una perfección mixta). No pertenece al orden categorial, mas tampoco al trascendental, ya que la idea de lo bueno es la de una de las propiedades del ente en tanto que ente, y todas ellas son convertibles entre sí. —En lo concerniente a la dimensión extensiva, se ha de advertir que la idea de lo absolutamente malo tiene un nivel lógico ínfimo, coincidiendo de esta manera, aunque por razones bien distintas, con el nivel lógico del concepto de lo absolutamente bueno[793].

2) Al grupo de los conceptos opuestos a las ideas de las perfecciones únicamente atribuibles a Dios pertenecen las siguientes nociones cuyo nivel lógico puede calificarse de intermedio, y que son ideas de perfecciones mixtas.

α) La idea de lo que es *ab alio,* como opuesta al concepto de lo que es *a se.* No es una idea extracategorial (porque ninguna de las realidades a las que por su dimensión comprehensiva es atribuible sobrepasa o trasciende el orden categorial), y tiene el nivel lógico intermedio entre el propio de las ideas trascendentales y el correspondiente a las nociones cuya comprehensión es predicable solo de sí misma. Pero es la idea de una perfección mixta y, por tanto, no puede ser la idea de una perfección pura atribuible a Dios y también a algunos otros entes[794].

β) La noción de lo finito o limitado tiene el mismo nivel lógico intermedio que conviene a la idea de lo *ab alio,* y coincide también con esta idea por inscribirse en el orden categorial y por ser el concepto de una perfección mixta, como todos los pertinentes a ese orden, pues si bien implica la idea del ente (que en sí misma no es ninguna imperfección), no deja de incluir la deficiencia propia de la limitación o finitud[795].

γ) Como noción opuesta a la de la absoluta simplicidad divina, la idea de lo realmente compuesto, no puede ser extracategorial: lo impide su referencia a realidades categorialmente definidas de una u otra manera. Su nivel lógico es intermedio entre el que atañe al concepto del ente, así como al de las propiedades de este en cuanto tal, por un lado, y, por otro, el nivel que debe atribuirse a las ideas representativas de los atributos de Dios y solo de Él. Mas la noción de lo realmente compuesto es la idea de algo que tiene causa *(omne compositum causam habet)* y que justo por ello es dependiente, lo cual no puede ser considerado como una perfección pura o simple, dado que el depender es un modo de imperfección[796].

δ) Como lo opuesto a la idea de lo que no sufre mutación, tampoco puede ser

extracategorial el concepto de lo mutable, porque en todas las ocasiones se refiere a entidades categorialmente determinadas en sí mismas (ya de un modo genérico, ya de una manera específica, ya en su propio ser individual). En consecuencia, el concepto de lo mutable no puede ser la idea de una perfección pura, dado que todo lo categorial, por ser realmente finito, contiene en sí una cierta imperfección. Su nivel lógico es el intermedio entre el propio de todos los conceptos llamados trascendentales y el de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, mas no por ello es la noción de lo mutable un concepto extracategorial de nivel intermedio, ya que no es categorial en modo alguno[797].

ε) La idea de lo temporal, como noción opuesta a la de lo eterno, no tiene el nivel lógico máximo (pues no es ninguno de los conceptos pertinentes al orden trascendental) ni el nivel lógico mínimo de los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios. Ni tampoco posee la índole de lo extracategorial, dado que se refiere solo a realidades categorialmente determinadas, sin ninguna excepción. Por consiguiente, la noción de lo temporal, aunque tiene un nivel lógico intermedio, coincidiendo en ello con las perfecciones puras distintas de las trascendentales y de las que convienen solo a Dios, no es el concepto de una perfección pura, sino, por el contrario, el de una perfección mixta, ya que lo temporal consta de partes necesariamente sucesivas, a cada una de las cuales conviene el tener ser y el dejar de tenerlo, de tal modo que es susceptible de la positividad de lo primero y de la negativa índole de lo segundo[798].

ζ) Las dos nociones opuestas al concepto del entendimiento absoluto, a saber, la noción del ente absolutamente incapaz de entender y la del entendimiento humano, son conceptos categoriales porque ninguno de los dos supera el orden de lo real finito. El nivel lógico de ambas ideas opuestas a la del entendimiento absoluto es el calificable de intermedio, en lo cual esas dos ideas coinciden con las de las perfecciones puras que no son ni trascendentales ni divinas, pero son, sin embargo, ideas de perfecciones mixtas, como todas las nociones cuyos objetos son exclusivamente realidades finitas[799].

η) De los dos conceptos enfrentados al de la voluntad propia de Dios, el que se opone por contrariedad negativamente mediada, es decir, la noción de la absoluta falta de voluntad, no es extracategorial porque esa absoluta falta es atribuible a cada uno de los entes reales limitados que no tienen ninguna capacidad volitiva. Ni tampoco el concepto de la absoluta falta de voluntad puede considerarse como idea de una perfección pura, ya que la falta de capacidad volitiva no es *de suyo* ninguna perfección, aunque puede estar dada en algo donde también se dé una perfección mixta. El nivel lógico de la noción de la absoluta falta de voluntad es el intermedio entre el de las ideas trascendentales y el de los conceptos representativos de perfecciones exclusivamente divinas; pero evidentemente ello no basta para poder ser nociones de nivel intermedio *y* de carácter extracategorial.

El otro concepto opuesto a la noción de la voluntad absoluta es el concepto de la voluntad condicionada, la atribuible a todo hombre y todo ángel. El concepto de esta voluntad es la idea de una realidad que pertenece al orden de todo lo que se encuentra categorialmente determinado, y aunque su nivel lógico es el intermedio, coincidiendo en ello con el de las ideas de las perfecciones puras diferentes de las trascendentales y de las

únicamente divinas, no es el concepto de ninguna perfección pura, ya que toda voluntad condicionada es, en cuanto condicionada, no en tanto que voluntad, una perfección mixta por incluir la imperfección que es propia de todo lo sujeto a condición y así dependiente de ella[800].

θ) Las nociones opuestas a las de los varios aspectos terminativos de la divina potencia operativa *ad extra* quedaron ya aludidas en el examen de esos mismos aspectos[801]. Ahora conviene atenderlas de nuevo por el servicio que prestan en su enfrentamiento a las nociones extracategoriales no pertinentes al orden trascendental ni al ámbito de las que con nivel lógico mínimo se atribuyen a Dios en exclusiva.

Como noción opuesta, con oposición relativa, a la idea de lo que de un modo más riguroso y propio se denomina Creador, el concepto de lo creado (también *sensu strictissimo)* no es el de ninguna de las perfecciones que no envuelven imperfección. En una palabra, no es el concepto de una perfección pura, y ello por dos razones: 1ª porque no es extracategorial, dado que se refiere a realidades categorialmente determinadas todas ellas (cada una a su modo); 2ª porque, aunque tiene el mismo nivel lógico que los conceptos de las perfecciones restringidamente universales, es un concepto que por su comprehensión implica dependencia, *i.e.,* una perfección mixta.

El hecho lógico de que la comprehensión de las ideas del orden trascendental sea predicable de cada uno de los miembros de la extensión del concepto de lo creado se explica perfectamente sin ninguna necesidad de que este concepto deba ser entendido como idea de una perfección pura. Basta considerar que, mientras que en ninguna de las perfecciones puras está incluida o envuelta alguna imperfección, todas las perfecciones mixtas contienen, en cambio, una perfección pura (a la que se añade alguna imperfección en cada caso); de lo contrario, las perfecciones calificadas de mixtas no serían mixtas verdaderamente, sino puras imperfecciones. Y así, por su dependencia real respecto del Creador, la índole de lo creado no es la de una pura imperfección (como la de la nada incondicionada o absoluta, o la de lo que no posee ninguna esencia, o la de lo ininteligible, etc.), sino la de una perfección mixta, donde se enlazan la imperfección que es propia de la dependencia y la perfección pura dada en cada uno de los entes reales en cuanto entes reales[802].

ι) La noción de lo conservado por Dios, *i.e.,* la idea opuesta, con oposición relativa, al concepto de Dios en tanto que único ente que puede conservar a todos los demás entes como tales, no es extracategorial: su comprehensión no solo es atribuible a realidades categorialmente determinadas, sino que solo puede ser atribuida a las que se determinan de ese modo. En consecuencia, el concepto de lo conservado por Dios no es la idea de una perfección restringidamente universal, sino el concepto de algo que posee una perfección mixta por implicar la imperfección que es propia de todo lo dependiente.

La idea de lo conservado no incluye de una manera inmediata la exigencia de que el sujeto activo de la conservación sea Dios. También los entes creados pueden conservar entes no menos creados que ellos mismos, pero ninguno de los entes creados puede conservar a todos los demás entes que están en su mismo caso; y en definitiva Dios los conserva a todos, de tal suerte que no hay ninguno cuya realidad no sea dependiente de

Él. Y esa necesaria dependencia que respecto de Dios atañe a todo lo que por Él permanece es una evidente imperfección, aunque unida —no identificada— a la perfección pura que conviene a todo lo real en cuanto tal[803].

κ) A la idea del concurso divino como la intervención de Dios en la actividad y el efecto de todo ente creado se opone, con oposición relativa, la idea de esa actividad y de ese efecto en tanto que necesariamente dependientes del concurso divino. La noción de la necesaria dependencia que respecto de Dios tienen esa actividad y ese efecto no es extracategorial; su comprehensión es atribuible solo a realidades categorialmente determinadas (o, dicho de otra manera, todos los miembros de la extensión de ese mismo concepto permanecen dentro del orden de lo categorialmente determinado en su propia entidad). Ahora bien, la idea de la actividad y del efecto necesariamente dependientes del concurso de Dios no es la idea de una perfección pura, sino el concepto de una perfección mixta, aunque tiene en común con los de las perfecciones puras restringidamente universales el darse en un nivel lógico intermedio entre el de las nociones pertinentes al orden trascendental y el de las ideas de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios[804].

λ) A la noción de la providencia divina se oponen (según se explicó en el apartado e) del § 3 del Capítulo XII) tanto la idea del azar en el sentido de lo absolutamente imprevisible, como el concepto del determinismo fatalista, excluyente de todo libre albedrío. Ninguna de estas nociones es extracategorial de nivel lógico intermedio. La idea de lo absolutamente imposible es el concepto de un imposible absoluto por cuanto es excluyente de la providencia divina. Y es bien claro que la noción de este imposible absoluto no es idea de algo que pertenezca al orden trascendental, como tampoco al orden categorial, ni tiene por su extensión el nivel lógico intermedio: le corresponde el mínimo, como a las ideas de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios, si bien éstas son eminentemente positivas, mientras que la noción de lo absolutamente imposible es eminentemente negativa y no puede, por tanto, ser la idea de ninguna perfección pura (ya que no cabe que sea representativo de alguna perfección lo que es el concepto de lo que no puede tener ser en modo alguno[805]).

μ) La idea del absoluto no-saber, vale decir, el concepto opuesto, con oposición contradictoria, al del saber absoluto que es la ciencia divina[806], no puede ser el concepto de alguna clase o modalidad de perfección. Ni tan siquiera puede ser el concepto de alguna perfección mixta, aunque en las realidades desprovistas de toda aptitud para el saber no puede dejar de darse, al menos, la perfección que consiste en tener auténtica entidad y que de suyo, considerada con independencia de aquello en lo que esté dada, es una perfección pura incluida en el ámbito al que pertenecen los objetos de los conceptos calificados de trascendentales[807].

§ 2. Comparación con los conceptos del orden trascendental

Desde dos puntos de vista, el de la comprehensión y el de la extensión, pueden ser

comparados los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio, esto es, las ideas de las perfecciones puras restringidamente universales, con los conceptos del orden trascendental o de nivel lógico máximo. La comparación que indudablemente se presenta como la que más breve y fácilmente puede hacerse es la que se efectúa desde el punto de vista de la extensión, y su resultado se expresa con estas dos conclusiones: 1ª los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y los pertinentes al orden trascendental coinciden en ser conceptos extensionalmente universales por cuanto a ninguno de ellos le concierne el nivel lógico mínimo, o dicho de otra manera: porque ninguno de ellos es determinativo de una clase unimembre; 2ª la universalidad de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio es restringida, mientras que es irrestricta la universalidad de los conceptos del orden trascendental.

* * *

La comparación que se efectúa desde el punto de vista de la comprehensión lleva a una larga serie de resultados en lo que atañe a las coincidencias; no así en lo que a las divergencias se refiere.

1) Veamos en primer lugar las coincidencias.

a) Los conceptos trascendentales y los extracategoriales de nivel lógico intermedio coinciden en ser conceptos de perfecciones puras, es decir, de perfecciones que no incluyen ninguna imperfección, lo que es tanto como decir que ni explícita ni implícitamente entra en su dimensión comprehensiva la índole de lo pasivamente potencial, aunque esta índole se dé en algunos, no en todos, los miembros de su dimensión extensiva.

b) Por ser nociones de perfecciones puras, las ideas pertinentes al orden trascendental y las extracategoriales de nivel lógico intermedio coinciden en ser conceptos cuya comprehensión, en sí misma considerada, es inmaterial e inmutable, porque tanto lo material como lo mutable se componen de acto y de potencia pasiva, siendo así perfecciones que envuelven imperfección. Por lo demás, debe también advertirse que el darse en algo compuesto de acto y potencia pasiva no impide el ser verdaderamente una perfección pura. La perfección pura no es necesariamente —por el solo hecho de ser pura— aquello que la posee. Puede serlo y puede no serlo, según los casos, lo cual prueba que cuanto lo es no lo es por su índole de perfección pura, sino por ser la de un ente —Dios— donde no cabe la distinción real entre lo poseído y aquello que lo posee[808]. —Tampoco envuelve imperfección en un concepto el carecer de la irrestricta universalidad que tan solo conviene a las ideas calificadas de trascendentales. Tal carencia no afecta a la comprehensión del concepto de la perfección pura, sino a la extensión correspondiente. —Y en ningún caso es la mayor o menor extensión de un concepto lo que determina la mayor o menor perfección de su contenido. Así, la idea de animal tiene más extensión que la de hombre, pero en su contenido no es superior a ésta, pues mientras que todo hombre tiene todas las perfecciones necesarias para ser animal, no todo animal está dotado de todas las perfecciones que para ser hombre son precisas.

Ni el concepto de la Divinidad es la idea de una perfección inferior a la del contenido del concepto de la corporeidad, aunque son muchos los miembros de la extensión de este, mientras que la extensión del concepto de la Divinidad tiene necesariamente un único miembro posible.

c) Por referirse, en virtud de su comprehensión, a perfecciones que en sí mismas son inmateriales e inmutables, los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y de nivel lógico máximo (conceptos trascendentales) coinciden en ser conceptos estricta y propiamente positivos. Según su aspecto lógico inmediato, lo inmaterial e inmutable es negativo, por referirse negativamente a lo material y lo mutable. Pero en definitiva es lo material y lo mutable lo que a su modo y manera —parcialmente, no totalmente— es negativo por la radical imperfección que envuelven en tanto que se da en ellos la potencia pasiva. La negatividad (= imperfección) de lo material y lo mutable es parcial, no total, porque lo enteramente negativo (= enteramente imperfecto) carece de toda posible realidad, lo cual no puede decirse de lo material y lo mutable: su imperfección no es compatible en modo alguno con la índole propia de una perfección pura, pero tampoco es una pura imperfección (una nada, una irrealidad), sino una perfección mixta, según conviene a todo cuanto está determinado de un modo categorial en la comprehensión de su concepto.

d) Los conceptos de perfecciones puras de nivel lógico intermedio y los de las pertinentes al orden trascendental *(i.e.,* los de las de nivel lógico máximo) coinciden en que los sujetos que las tienen, si son entes finitos, participan de ellas con diversos grados de intensidad *(secundum magis et minus)*, diferentes de las que se atribuyen a los cuerpos habida cuenta de sus desiguales tamaños.

La fórmula condicional «si son entes finitos» se aplica a los poseedores de perfecciones puras que no son las divinas, y la razón de que se les aplique es que esos poseedores o sujetos de perfecciones puras son realmente distintos de ellas. Conceptualmente, no podemos dejar de distinguir entre Dios como poseedor de las perfecciones puras que convienen tan solo a Él y cada una de esas perfecciones que tan solo a Él convienen. Pero ello no nos impide ninguna de estas dos cosas: por un lado, admitir la identidad real de Dios y esas perfecciones, y, por tanto, negar que Dios participe de ellas, porque no cabe que lo participado y lo que de ellas participa sean realmente algo uno y lo mismo[809].

La consideración de la manera en que la cualidad (entendida como una de las categorías o géneros supremos del ente real finito) permite que sus sujetos la posean en grados intensivos diferentes nos hace ver que el *magis* y el *minus* intensivos convienen no solamente a las cualidades mismas que los hacen posibles en los sujetos partícipes de ellos[810], sino también a esos mismos sujetos y en tanto que las poseen. Ahora bien, los grados de intensidad en la posesión de cualidades tales como las virtudes humanas dianoéticas y éticas, o el color, el sabor, el sonido, etc., se refieren únicamente a perfecciones mixtas por convenir tan solo a entes reales finitos (según es propio de la cualidad como una de las categorías o géneros supremos de esta clase de entes). Y ello confirma, a su vez, la coincidencia que entre las nociones del orden trascendental y las

extracategoriales de nivel lógico intermedio se da de una manera necesaria por cuanto unas y otras son conceptos de perfecciones que no envuelven ninguna imperfección y que por ello no admiten grados en sí mismas, sino en sus poseedores, a diferencia de lo que se observa en el caso de las perfecciones (mixtas necesariamente) de tipo cualitativo, donde son graduables sus partícipes y también ellas mismas[811].

e) Opuestamente a los conceptos de las perfecciones mixtas, los trascendentales y los extracategoriales de nivel lógico intermedio coinciden en ser conceptos de perfecciones aptas para que sus sujetos, no ellas mismas, tengan grados en el modo de poseerlas. Recuérdese el comienzo de la *quarta via* aquinatense para demostrar la existencia de Dios: «la cuarta vía se toma de los grados que en las cosas se encuentran»[812]. Ciertamente, los conceptos de perfecciones mixtas susceptibles de grados no son conceptos de perfecciones causadas por una perfección mixta insuperable o suprema. Y así la última causa de los sonidos más débiles y de los más fuertes es Dios, a quien no cabe atribuir la índole del sonido en grado alguno. Ni Dios es el máximo color, ni el máximo hábito moral, etc., etc.

f) Los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y los pertinentes al orden trascendental coinciden en ser conceptos cuya comprehensión tiene la índole de analógicamente predicable de los sujetos lógicos respectivos. Para los conceptos trascendentales quedó ya demostrado que la analogía que les conviene es intrínseca y propia a la vez[813]. Mas otro tanto debe también decirse de los conceptos de las perfecciones puras restringidamente universales. Así, pongamos por caso, el concepto significado por la palabra «vida» es, por su comprehensión, analógicamente predicable de sus sujetos lógicos (vida vegetativa, vida sensitiva, vida específicamente humana, vida propia de Dios, más los individuos a los cuales conviene) no solamente de una manera intrínseca (como quiera que a ninguna forma de vida, ni a ningún individuo que la tenga, le puede ser extrínseco lo que con la palabra «vida» es designado), sino también de una manera propia, no la traslaticia o figurada que conviene a los casos de lo que se atribuye metafóricamente. Y lo mismo puede decirse a propósito de todo concepto extracategorial de nivel lógico intermedio, porque ninguna perfección pura puede ser extrínseca a ningún sujeto lógico de ella, ni predicarse metafóricamente de ninguno de ellos: lo metafóricamente predicable está dado de una manera propia únicamente en algo cuya perfección es mixta en razón de su pertenencia al orden categorial. (La metáfora o traslación es posible también entre dos polos o extremos categoriales, pero nunca si no es categorial ninguno de ellos).

2) Pasemos a describir las divergencias que desde el punto de vista de la comprehensión o el contenido se dan entre los conceptos de las perfecciones puras restringidamente universales y los conceptos del orden trascendental.

a’) La comprehensión explícita de los conceptos del orden trascendental está incluida formal y totalmente en la de los conceptos de perfecciones puras restringidamente universales, mientras que la comprehensión explícita de estos no se encuentra incluida en la de aquellos. Para determinar el exacto alcance y sentido de esta divergencia es necesario tener presente, ante todo, qué se quiere decir cuando se habla de

comprehensión explícita. Por ella debe entenderse lo manifestado por las notas inmediatamente constitutivas de la definición del concepto que en cada ocasión se considere. Para expresarlo en la terminología de la lógica de algunos escolásticos sería menester decir que la comprehensión explícita es la del concepto quidditativo no completo, *i.e.,* la del concepto que expone todas las notas esencialmente constitutivas del objeto al cual se refiere, pero sin que ponga a su vez de manifiesto las notas de esas notas, de tal manera que en cierto modo es confuso: precisamente por no desplegar o distinguir, según análisis, las sub-notas implícitas en lo que explícitamente es manifestado. Ahora bien, en el concepto del ente la comprehensión explícita es confusa, pero en otro sentido y por otra razón: no por la falta de distinción o despliegue de las sub-notas del contenido explícito (ya que tales sub-notas no son posibles en el caso de la noción del ente), sino por la falta de exposición de las diferencias entre unos entes y otros, pues el primero de todos nuestros conceptos tiene un contenido explícito que, *in confuso,* y únicamente así, es predicable de todas esas diferencias[814].

A su vez, la comprehensión explícita de los conceptos representativos de las propiedades del ente en cuanto tal es también confusa por la misma razón según la cual debe afirmarse que es confuso el contenido explícito del primero de todos nuestros conceptos. La idea trascendental significada por la palabra *res* en la más ancha de sus acepciones, así como el concepto de lo uno convertible con la noción del ente, y el de la propiedad trascendental llamada *aliquid,* o el de lo inteligible, o el del *bonum* trascendental, tienen un contenido explícito predicable *in confuso,* y únicamente así, de todas las diferencias entre todas las posibles realidades. *V.gr.,* la comprehensión explícita del *bonum* trascendental es predicable *in confuso* de todas las diferencias reales entre los posibles modos de ser bueno, pues todas ellas tienen entidad y, consiguientemente, alguna apetibilidad (por muy escasa que ésta pueda ser en determinadas realidades o incluso si no es ninguna apetibilidad desde el punto de vista ético o en la perspectiva de la estética, donde cabe la posibilidad de lo recusable y merecedor de desprecio).

La comprehensión implícita del concepto del ente es el conjunto de todas las realidades y sus respectivas diferencias, aunque bajo cierta confusión, pero difiere de la comprehensión explícita de ese mismo concepto presupuesto en todas nuestras ideas porque mientras esta comprehensión es predicable de cada uno de los sujetos lógicos de nuestro primer concepto, la comprehensión implícita de este no es predicable de ninguno de ellos, ya que ninguno puede ser el conjunto de todas las realidades y sus respectivas diferencias, ni aun tomándolas *sub quadam confusione.* (Por lo demás, ese conjunto no es tampoco el que constituye la extensión del concepto del ente, pues todas las realidades y sus respectivas diferencias —asimismo reales— entran sin confusión alguna en la dimensión extensional de ese concepto). Y las mismas observaciones se deben también hacer a propósito del contenido implícito de cualquiera de las demás ideas trascendentales, todas ellas convertibles con la noción del ente.

En cambio, la comprehensión explícita de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio no puede estar contenida en la del primero de todos nuestros conceptos porque no es predicable de ella. Así, pongamos por caso, la comprehensión explícita de

la idea de persona no es predicable de la del concepto del ente, ya que no cabe que sea verdadera la proposición «todo ente es, en cuanto tal, persona», como tampoco pueden ser verdaderas las proposiciones «todo ente es —en cuanto ente— vida», o «todo ente es, en cuanto tal, volición»; etc.

b’) Mientras que todas las nociones trascendentales tienen una comprehensión explícita solo conceptualmente distinta de la de cada una de las demás ideas de nivel lógico máximo, todo concepto extracategorial de nivel lógico medio tiene una comprehensión explícita que difiere realmente de la de cada uno de los otros conceptos extracategoriales de ese mismo nivel. Por ejemplo, el contenido explícito del concepto significado por la expresión «conciencia» es distinto no solo conceptualmente, sino también realmente, del contenido explícito del concepto significado por la palabra «volición», o del que lleva el nombre de «potencia activa».

c’) Todos los conceptos trascendentales tienen una comprehensión implícita que, según hemos visto, es el conjunto de todas las realidades (y sus respectivas diferencias, reales también por supuesto), integradas *sub quadam confusione.* Por el contrario, cada uno de los conceptos de perfecciones puras restringidamente universales tiene una comprehensión implícita distinta de la respectivamente pertinente a cada uno de los demás conceptos de esta clase; y, además, ninguna de esas comprehensiones implícitas está integrada por datos inteligibles asumidos en unidad por virtud de una cierta confusión o carencia de mutuo discernimiento.

La licitud de atribuir a cada uno de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio un contenido implícito propio, distinto del de cada uno de los demás conceptos de ese tipo, puede comprobarse en varias muestras suficientemente indicativas. Así, dada la definición (o comprehensión explícita) de la idea del conocimiento, a saber, la que se expresa en la fórmula «posesión inmaterial», la comprehensión implícita de esta idea es la que dice, en primer lugar, qué es posesión —prescindiendo de sus diversos tipos— y, en segundo lugar, la que —prescindiendo, a su vez, de las diversas modalidades de lo inmaterial— dice lo que este es. —Otro ejemplo: dado el contenido implícito de la idea de la duración como permanencia en el ser, la comprehensión implícita de esta idea es la que dice, en primer lugar e independientemente de sus diversos modos, qué es permanencia (aquello a lo que el dejar de ser se opone con oposición contradictoria, o dicho de otra manera, el seguir siendo) y, en segundo lugar, y prescindiendo asimismo de las diversas contracciones del ser, la que dice qué es ser como acto que incluye el existir. —O también: dada la comprehensión explícita de la idea de la vida, a saber, acción inmanente, la comprehensión implícita de este mismo concepto es la que empieza por decir qué es acción (considerada con independencia de sus diversas clases) y acaba diciendo qué es inmanente (en su más amplio sentido).

d’) Los conceptos trascendentales se comportan entre sí de tal manera que en su comprehensión (explícita o implícita) ninguno de ellos añade algo real a la que es propia de cada uno de los demás conceptos pertinentes a su mismo nivel. En cambio, la comprehensión (tanto explícita como implícita) de cada uno de los conceptos

extracategoriales de nivel lógico intermedio añade algo real a la de alguno de los demás conceptos extracategoriales de universalidad restringida. Lo primero se explica por la equivalencia que todos los conceptos irrestrictamente universales mantienen entre sí, lo cual lleva consigo la necesidad de que sus comprehensiones se distingan unas de otras por algo exclusivamente conceptual, no real[815]. Y lo segundo, el hecho lógico de que cada uno de los conceptos de perfecciones puras restringidamente universales tenga una comprehensión que incremente con algo real a la comprehensión de alguno de los demás conceptos de esa misma clase, es cosa que no cabe dejar de ver si se comparan, por ejemplo, la idea nombrada por el término «conocimiento» y la designada con la palabra «vida», o si se atiende a la diferencia entre la volición y la acción (en su sentido más amplio).

§ 3. Comparación con los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas

Desde el punto de vista extensional, la comparación de las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio con los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas debe hacerse atendiendo, en primer lugar, a aquello en lo que coinciden y, en segundo lugar, a aquello en lo que divergen. —La coincidencia es de carácter negativo: las ideas de las perfecciones puras de nivel lógico intermedio tienen en común con los conceptos de las perfecciones puras exclusivamente divinas el no ser irrestrictamente universales o, lo que es igual, el estar dotadas de una extensión inferior a la de los conceptos del orden trascendental. Y la divergencia consiste en que la extensión de las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio es la propia de unas nociones que han de calificarse de restringidamente universales, frente a la nula universalidad lógica de los conceptos de las perfecciones divinas. (Esta nula universalidad lógica es, en cambio, la máxima universalidad etiológica posible, dado que Dios es la causa de todo lo que entra en la extensión del concepto de lo creado, y una universalidad etiológica mayor que la divina es imposible porque no cabe que Dios se cause a sí mismo).

* * *

Consideradas desde el punto de vista de la comprehensión o el contenido, las perfecciones extracategoriales de nivel lógico intermedio y las exclusivamente divinas son coincidentes en determinados aspectos y divergentes en otros. Examinemos en primer lugar las coincidencias que en su dimensión comprehensiva mantienen entre sí ambas clases de perfecciones distintas de todas las pertinentes al orden trascendental.

1. Ante todo, veamos las coincidencias:

a) Los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio coinciden con los de las perfecciones exclusivamente divinas por cuanto unos y otros son ideas en cuya comprehensión no entra —ni de un modo explícito, ni de una manera implícita— la noción de la potencia pasiva, presente, por el contrario, en todos los conceptos de

perfecciones que envuelven algún tipo de imperfección. Así, pues, los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y los de las perfecciones exclusivamente divinas son conceptos de perfecciones puras y tan solo de ellas (aunque en la extensión de los primeros se den casos de perfecciones mixtas, todos los casos pertinentes al orden categorial, dado que en ellas la perfección pura se da unida, lo que no es lo mismo que identificada, a la imperfección que atañe a lo categorial en virtud de su índole de ente real finito).

b) Considerada en sí misma, la comprehensión de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y la de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas tienen en común la índole de lo inmaterial y lo inmutable, ya que a lo material y a lo mutable les conviene la imperfección que es propia de todo aquello en lo que se encuentra dada la potencia pasiva. Y también aquí debe advertirse que a la perfección pura no le es necesario —solamente en virtud de su pureza misma— el identificarse de una manera real con aquello que la posee. La razón de que en Dios se dé realmente esa identificación no es que las perfecciones divinas tengan todas ellas el carácter de perfecciones puras —como sin duda lo tienen—, sino que en Dios no es posible que haya algo realmente diferente de lo que Él mismo es. La unidad que conviene a Dios es la de la omnímoda o absoluta simplicidad. —Además, así como en las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio no constituye en su comprehensión defecto alguno el no tener una universalidad ilimitada (según se vio al comparar estas ideas con las propias del orden trascendental)[816], tampoco es defecto alguno en la comprehensión de las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas la carencia de la universalidad irrestricta. Para poder mantener lo contrario sería preciso, no solo que en los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, sino también en los de las ideas de perfecciones de nivel lógico intermedio, la extensión y la comprehensión fuesen verdaderamente algo uno y lo mismo, sin ningún matiz diferencial (ni siquiera el que hay en el concepto del ente, y en los conceptos de las propiedades llamadas trascendentales, entre la comprehensión explícita y la extensión[817].

c) En virtud de su comprehensión, las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio y los de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden entre sí, juntamente con las ideas del orden trascendental, en ser conceptos formal y propiamente positivos. —Cabría pensar que a esta tesis se opone la que atribuye a nuestro conocimiento natural de Dios una índole positivo-negativa, o hasta negativa únicamente. Esto último tendría en su favor, al menos en apariencia, el siguiente texto de santo Tomás: «Mas porque de Dios no podemos saber qué es, sino qué no es, no podemos considerar de qué modo es, sino más bien de qué modo no es»[818]. Si entendiéramos estos asertos tal cual suenan tomados enteramente *ad pedem litterae,* habríamos de asignar a nuestro conocimiento natural de Dios un valor meramente negativo, y no un valor analógico, de tal suerte que ni siquiera le sería posible a la natural razón humana el conocimiento de que Dios es la primera de todas las causas eficientes. —Ahora bien, esa lectura abusivamente literal del texto en cuestión queda radicalmente descalificada cuando se tienen presentes estas otras afirmaciones del propio santo Tomás: «Se pone

que Dios es el primer principio, no material, sino en el modo de la causa eficiente, y lo que es así es necesario que sea perfectísimo. Pues así como la materia, en cuanto tal, es en potencia, así el agente, en cuanto tal, es en acto. De ahí la necesidad de que el primer principio activo sea máximamente en acto y, en consecuencia, máximamente perfecto»[819].

Atribuirle a Dios la índole de primera causa eficiente significa, con toda evidencia, algo más que negarle el ser causa eficiente causada; y afirmar que Dios es máximamente perfecto no resulta compatible en modo alguno con la posesión de un mero concepto negativo cuyo objeto sea Dios, porque ni la idea de lo perfecto ni la de lo perfecto en grado máximo son nociones meramente negativas. Y no se ve de qué forma puede ser negativo el conocimiento que de Dios se ha de pensar que tiene quien dice, tal como hace santo Tomás, que las perfecciones de todas las cosas se dan en Dios: «En Dios se dan las perfecciones que en todas las cosas existen. De ahí que se le llame universalmente perfecto, pues no le falta ninguna nobleza que se encuentre en algún género. (…) Y esto puede considerarse doblemente. En primer lugar, porque es necesario que lo que hay de perfección en el efecto se encuentre también en la causa efectiva, ya de la misma manera (…) ya de un modo más eminente. (…) En segundo lugar, porque (…) Dios es el ser mismo que subsiste por sí, de donde se infiere la necesidad de que en Él se contenga toda perfección de ser»[820].

Por otra parte, afirmar, tal como arriba hice en este apartado c), que en virtud de su comprehensión las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio, las de las perfecciones exclusivamente divinas y las del orden trascendental coinciden todas ellas entre sí en ser conceptos formal y propiamente positivos es cosa que en definitiva sigue siendo verdad aunque algunos de esos conceptos tengan en su aspecto inmediato un carácter positivo-negativo. El segundo coeficiente de esa índole, a saber, la negatividad, tiene el sentido de una *negatio negationis,* es decir, el de algo resolutivamente positivo (tal como, *v.gr.,* la negación de intrínseca división expresa algo tan ciertamente positivo cual de suyo lo es el contenido de la idea de lo *unum,* en cuanto propiedad de todo ente, o tal como la noción misma de ente, incluso expresada por el giro *non-nihil*, es indudablemente positiva, aunque en su aspecto inmediato contiene una manifiesta negación.

En su aspecto inmediato, la noción misma de la perfección pura tiene un coeficiente negativo, ya que es la idea de una perfección que *no* incluye ninguna imperfección; y si esto es válido para la idea misma de la perfección pura, no puede no serlo para la idea de toda perfección pura restringidamente universal. También en esa idea el inmediato «no» es, en definitiva, una *negatio negationis,* es decir, en resolución algo positivo (que en cuanto tal atañe al contenido mismo del concepto correspondiente).

2. Considerados desde el punto de vista de la comprehensión o el contenido, los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y los de las perfecciones exclusivamente atribuibles a Dios divergen entre sí (no obstante las coincidencias ya explicadas) por las razones que siguen.

a’) La comprehensión, tanto explícita como implícita, de los conceptos

extracategoriales de nivel lógico intermedio está formal y enteramente incluida en la de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, mientras que, en cambio, la comprehensión, tanto explícita como implícita, de los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios no se puede incluir en el contenido —explícito o implícito — de los conceptos de las perfecciones restringidamente universales. La imposibilidad de esta inclusión se debe a que el contenido (sin analizar o analizado) de los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios añaden algo real (no lógico o conceptual solamente) a los contenidos de las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio. *V. gr.,* el contenido conceptual significado por medio de la expresión «vida divina» añade evidentemente algo real, no meramente lógico, al contenido conceptual significado por la palabra «vida»[821].

(Justamente por añadir algo real a los contenidos de las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio, la comprehensión —sintética o analítica— de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas contrae la extensión de los conceptos de las perfecciones puras restringidamente universales, reduciéndola al mínimo lógico que es, a la vez, el máximo ontológico).

b’) La comprehensión explícita de cada uno de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio añade algo real a las de los demás conceptos de ese mismo nivel —tal como ya se expuso en el apartado b’) de la comparación de estos conceptos con los pertinentes al orden trascendental— y, en cambio, por su comprehensión explícita los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios difieren entre sí de una manera conceptual solamente. *V.gr.,* mientras que los conceptos designados por las palabras «vida» y «conocimiento» tienen unas comprehensiones explícitas realmente diferentes entre sí, las comprehensiones explícitas de los conceptos nombrados con las expresiones «vida divina» y «conocimiento divino» son realmente idénticas, dado que en Dios no cabe ningún modo de composición real.

c’) La divergencia entre las comprehensiones explícitas de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y las de los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios se da también entre las comprehensiones *implícitas* correspondientes, porque éstas no se distinguen de las explícitas respectivas nada más que según el modo en que entre sí difieren en algo y lo mismo su análisis y su síntesis. (La comprehensión explícita es sintética y la implícita es analítica).

d’) La comprehensión (explícita o implícita) de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio está dada realmente en entidades que no le son idénticas realmente. Por ejemplo, el contenido, tanto explícito como implícito, de la noción de la vida se da en las plantas, en los seres capaces de conocimiento solo sensorial, en los hombres, y hasta en los ángeles, sin que realmente sea idéntico a ninguna de todas estas entidades poseedoras de vida. En cambio, el contenido (explícito e implícito) de la noción de la vida divina es realmente idéntico a Dios mismo, pues Dios no se limita a poseer el vivir que le es propio, sino que realmente *es* su propio vivir.

e’) En razón de su contenido (sintética o analíticamente expuesto) las perfecciones puras restringidamente universales son compatibles en los sujetos que las tienen, no en sí

mismas, con las imperfecciones de esos mismos sujetos. Por el contrario, la comprehensión (sintética o analíticamente expuesta) de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas excluye toda imperfección en el único sujeto posible de ellas: no se limita a no incluir en sí misma ninguna imperfección, sino que además excluye toda imperfección en ese mismo sujeto, de tal suerte que en Él no puede haber ninguna perfección mixta, mientras que es necesario que estas perfecciones se den en los poseedores de perfecciones puras restringidamente universales.

Todo lo dicho en este apartado e') se puede también poner de manifiesto en las cinco proposiciones subsiguientes:

α) Todo concepto extracategorial de nivel lógico intermedio tiene una comprehensión que ni explícita ni implícitamente envuelve en sí misma una imperfección, aunque se dé unida a alguna.

β) La proposición α) es verdadera porque cualquier imperfección que se incluya en el contenido del concepto de una perfección hace imposible la pureza de ésta.

γ) Todo concepto extracategorial de nivel lógico intermedio tiene una comprehensión que ni sintética ni analíticamente es compatible con alguna imperfección en aquello que la posee.

δ) La proposición γ) es falsa porque atribuye a la comprehensión (explícita o implícita) de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio algo que solo conviene al contenido de los conceptos de las perfecciones exclusivamente pertinentes a Dios, y porque resulta incompatible con la indudable existencia de perfecciones mixtas.

ε) La proposición δ) es verdadera. Así lo hace ver la realidad de las perfecciones mixtas, no como algo exento de todo poseedor, sino como dado en las correspondientes entidades que las tienen y que son todas ellas limitadas y realmente distintas de sus correspondientes perfecciones.

§ 4. LAS NOCIONES MÁS RELEVANTES ENTRE LAS PROPIAS DE LAS PERFECCIONES PURAS DE NIVEL LÓGICO INTERMEDIO

La consideración de todas las ideas cuyos objetos son perfecciones puras restringidamente universales no es necesaria para los fines más propios de la lógica de los conceptos metafísicos, porque a lo ya aquí dicho acerca de las ideas de esta clase de perfecciones no lo incrementaría con algo que mejor lo declarase o que tuviera, en verdad, un interés suficientemente justificativo de su especial estudio. En cambio, puede ser útil el examen de las ideas de mayor relevancia metafísica entre las que tienen por objeto alguna perfección pura restringidamente universal. —A estas ideas cabe distribuirlas en dos grupos, según que las perfecciones que constituyen su objeto sean de índole entitativa o, por el contrario, de carácter operativo.

A) Un concepto que, dentro del repertorio de las ideas de perfecciones puras de nivel lógico intermedio, puede resultar encuadrable, por un lado en el grupo de las que son de índole entitativa y, por otro lado, en el grupo de las que tienen un carácter operativo, es

el concepto significado por la palabra «*acto»,* habida cuenta de que unas veces este vocablo nombra la perfección que no consiste en una operación, y otras veces designa la operación que a su modo y manera es perfección también. Sin embargo, puesto que lo entitativo es naturalmente previo a lo operativo, la idea del acto como perfección que no consiste en acción ni operación alguna debe ser antepuesta a la idea de toda acción u operación. Y así tomada, la idea del acto es el concepto de la perfección en cuyo contenido no se incluye potencia pasiva alguna, lo cual está en consonancia con la distinción —habitual en la terminología filosófica— del acto y la potencia: una distinción en la que ha de quedar sobreentendido que la potencia de la cual se trata es precisamente la pasiva, no la activa.

En el sentido de la habitual distinción «acto-potencia», el concepto del acto es una idea extracategorial. Lo prueba el hecho de que su comprehensión no incluye potencia pasiva alguna, cosa evidentemente incompatible con la necesaria inclusión de esta potencia en la comprehensión de las ideas relativas a todos los entes reales limitados, que son aquellos cuyas nociones se han de considerar como categoriales (subordinantes o subordinadas).

El carácter extracategorial del concepto del acto como perfección no incluyente de potencia pasiva alguna no autoriza a negar que la comprehensión de este concepto constituya una parte de la comprehensión de todo concepto categorial. Indudablemente sería absurdo que la comprehensión del concepto del acto como perfección no incluyente de potencia pasiva alguna constituyera la totalidad de la comprehensión de un concepto categorial, dado que ésta incluye necesariamente imperfección y aquélla no la incluye. Tal absurdo sería el expresado en la fórmula «perfección que no incluye imperfección alguna y que necesariamente incluye, sin embargo, alguna imperfección», lo cual ha de quedar bien distinguido de lo que es la perfección mixta, pues no es lo mismo el ser una perfección que el ser una perfección mixta, ni que el ser una perfección pura.

La distinción que acabo de señalar es aplicable también al modo en que las ideas trascendentales tienen una comprehensión que es una parte, no la totalidad, de la comprehensión de los conceptos llamados categoriales. El contenido de la noción del ente no es la totalidad del contenido de la idea de la substancia predicamental (o limitada), ni el del concepto de la cantidad, ni el de la cualidad, etc. *(in communi,* el de ningún accidente) y, sin embargo, el contenido explícito de la idea del ente puede ser predicado de cualquier realidad del orden categorial, pues no hay nada real que no sea ente, de tal modo que también los entes limitados incluyen como una parte de la comprehensión de sus conceptos el contenido de la idea de esa perfección pura que es el ente en tanto que ente (de lo contrario, sería menester pensar que en verdad no hay entes limitados); y aunque sin duda las perfecciones mixtas son entes, no es verdad que todos los entes sean perfecciones mixtas, ni tampoco que sean perfecciones puras, aunque el concepto del ente en cuanto tal no incluye en sí ninguna imperfección. El no incluir imperfección alguna es compatible con el ir unida (no identificada) a la imperfección que en todas las perfecciones mixtas hay.

De las nociones trascendentales todas, no solo de la del ente en cuanto tal, la idea del acto difiere por su extensión y por su comprehensión. En la dimensión extensional del

concepto del acto no entran todas las realidades. Hay una, aunque solo una, de la que no puede decirse lícitamente que sea acto: a saber, justamente la potencia pasiva. Esta potencia es una realidad, ya que cualquier ente limitado se compone realmente de ella y de todo acto que al determinarla no deja de mantenerla como potencia pasiva. (La potencia pasiva actualizada sigue siendo pasiva y así, como potencia pasiva actualizada, no de ningún otro modo, puede tener el ser).

En la dimensión comprehensiva el concepto del acto tiene en común con todas y cada una de las nociones del orden trascendental el ser la idea de una perfección pura; pero difiere de cualquiera de las ideas trascendentales porque mientras que el contenido de éstas se halla presente en el de la noción de cualquier realidad, el contenido de la idea del acto es, en cambio, el de una perfección pura no incluible en el contenido del concepto de la potencia pasiva, lo cual es la razón a la que en último término se debe la diferencia, ya señalada antes, entre la extensión del concepto del acto y la de cualquiera de los conceptos pertinentes al orden trascendental.

Si ahora pasamos a comparar el concepto del acto con las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas, bastará que apliquemos a este asunto lo ya explicado en el § 3 del presente Capítulo, al confrontar las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio con los conceptos de las perfecciones que solo a Dios pertenecen. Y los resultados de la aplicación son los que siguen:

— Desde el punto de vista de la dimensión extensional, la coincidencia es de índole meramente negativa, ya que no puede ser otra sino la de que el concepto del acto y las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas tienen en común el hecho lógico de no-ser irrestrictamente universales; y la divergencia estriba en que el concepto del acto tiene una restringida universalidad, frente a la nula universalidad de los conceptos de las perfecciones que solo a Dios pertenecen.

— Desde el punto de vista de la comprehensión, la idea del acto y las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden en ser conceptos de perfecciones puras y, por ser representativas de esta clase de perfecciones, la idea del acto y las de las perfecciones que solo se dan en Dios convienen en no incluir en su comprehensión el peculiar contenido de la idea de la potencia pasiva, de modo que son conceptos formal y propiamente positivos, aunque cabe expresarlos con fórmulas negativas en su más inmediato aspecto. —La divergencia consiste en que la idea del acto —entendida como noción extracategorial de nivel lógico intermedio— es un concepto cuyo contenido, aunque no incluye en sí mismo imperfección alguna, se da enlazado (no identificado) con el contenido de la idea de alguna imperfección, mientras que ello es absolutamente imposible en el caso de las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas. Por consiguiente, el concepto del acto puro añade a la idea del acto la exclusión —no la sola o mera no-inclusión, que conviene a todo acto en cuanto tal— de todo tipo o clase de imperfecciones. Y así el concepto de acto en tanto que acto es la idea de una perfección pura que puede entrar en el contenido de una perfección mixta, componiéndose con alguna imperfección, tal como ocurre en todos los entes finitos, mientras que tal composición es imposible en el caso del acto puro, por cuanto este añade a la pureza

propia de todo acto la que solo conviene a Dios.

(La idea opuesta a la noción del acto en cuanto acto es el concepto de la imperfección en tanto que imperfección. Estas nociones se oponen entre sí con oposición contradictoria por no haber entre ellas ningún término medio, ni siquiera de carácter negativo: no hay nada que no siendo perfección no sea imperfección tampoco. Y si el concepto de la potencia pasiva se opone, con oposición contradictoria también, al concepto del acto, ello se debe a que este es la idea de la perfección en cuanto tal, donde ninguna imperfección se incluye, mientras que en el concepto de la potencia pasiva se incluye —como una parte de su contenido— la imperfección que es propia de lo determinable y receptor).

* * *

Entre las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio y de contenido formalmente entitativo debe contarse, como la más próxima a la idea del acto, el concepto de la substancia en cuanto tal, no en tanto que es finita o en tanto que es infinita. Ni la finitud ni la infinitud entran en la definición de la substancia, *i.e.,* en el contenido o la comprehensión de su concepto, como tampoco entra en la definición de la substancia el ser soporte o sujeto ontológico de los accidentes. —Sobre este asunto quedó ya explicado en el § 3 del Capítulo II lo realmente esencial para la cabal intelección del concepto de la substancia: «La substancia infinita, Dios, no se encuentra determinada por la imperfección resultante de ser sujeto o soporte ontológico de accidentes y comportarse así respecto de ellos, según el modo de la potencia pasiva, el cual es absolutamente incompatible con el valor de acto puro que conviene a Dios y solo a Él. Por lo demás, en la definición de la substancia no entra el ser soporte de accidentes, sino, en oposición a ellos, el no tener necesidad ni posibilidad de ser en algo a lo cual afecte y determine»[822]. Con todo, aunque el no tener esa necesidad ni esa posibilidad entra en la definición de la substancia, ello no quiere decir que así se agote la definición de lo que la substancia es en cuanto tal, por más que el propio Aristóteles diga que es «común a toda substancia el no ser en sujeto»: «Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι»[823].

Esta declaración aristotélica significa a la vez dos cosas (si por οὐσία se entiende la πρώτη οὐσία o substancia individual, primera, y si se llama ὑποκείμενον al sujeto o soporte último, radical, de lo que en cada caso hay en un ente como determinativo de su ser). En primer lugar, quiere decir que no hay ninguna substancia mantenida por un sujeto o soporte ontológico, y en segundo lugar, que todo lo que se comporta como radical sujeto o soporte ontológico es substancia. La primera de estas dos cosas es claramente admisible: no suscita ningún reparo; pero la segunda no puede ser aceptada si se tiene presente el comportamiento de la potencia pasiva, dado que ésta no es en verdad substancia alguna, sino solo algo dado en algunas substancias (todas las afectadas por una limitación). Y, sin embargo, no hay para ella ningún sujeto o soporte que le sea subyacente. Este comportamiento de la potencia pasiva da lugar a una objeción que ha

de tenerse en cuenta para perfilar bien la idea de la substancia justamente en cuanto substancia o, si se prefiere, el concepto de la substancialidad.

La objeción se resuelve apelando al concepto de la perfección pura. En la idea de la substancia *qua* substancia no va envuelta ninguna imperfección, y, por el contrario, en el concepto de la potencia pasiva se incluye la necesaria imperfección de todo lo determinable y receptivo; y así, aunque el defecto que consiste en la necesidad de algo subyacente y, por lo mismo, en depender de ello, no se encuentra en el contenido de la idea de la potencia pasiva, esta incluye, sin embargo, la imperfección de todo lo pasivo justamente en cuanto pasivo, por lo cual su comprehensión no puede ser la que conviene a una perfección pura.

Otra posible objeción sería la que se apoyase en el carácter pasivo de la substancia respecto de sus propios accidentes, ya que, aunque ellos dependen de su substancia, ésta es, a su vez, determinada por ellos y receptiva de las determinaciones que le dan. La objeción queda resuelta si se advierte que la substancia que así se comporta no se comporta así por ser substancia, sino por ser la sede, el soporte, de sus accidentes, lo cual no entra en la índole de la substancia misma en cuanto tal, por lo que Dios, el Ser enteramente incondicionado o absoluto, puede y debe ser entendido, sin reparo de ningún género, como efectiva substancia (y, por cierto, del modo más eminente, dado que en Él la perfección que consiste en la independencia respecto de todo sujeto de inhesión no solamente no incluye imperfección alguna, sino que excluye positivamente todo tipo de imperfección).

Con lo dicho queda probado el carácter extracategorial del concepto de la substancia, así como su nivel lógico intermedio y la pureza de la perfección que le conviene por no incluir imperfección alguna. —Tanto por la primera de estas tres determinaciones como por la última de ellas, el concepto de la substancia coincide con las nociones pertinentes al orden trascendental y con las ideas de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios. Ahora bien, esa coincidencia no ha de permitirnos olvidar las correspondientes divergencias entre el concepto de la substancia y, por un lado, las nociones del orden trascendental, y por otro lado, las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas. Examinemos esas divergencias atendiendo en cada uno de los casos a la extensión y a la comprehensión de los respectivos conceptos.

La extensión del concepto de la substancia es tan solo un segmento de la extensión de cualquiera de los conceptos trascendentales, aunque coincide con ella por cuanto está dada en ambas una cierta pluralidad o colección (restringida en el caso de la noción de substancia, e irrestricta en el de las ideas del orden trascendental). Y, a su vez, entre la extensión del concepto de la substancia y la extensión de cualquiera de las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas la divergencia consiste en que, mientras que aquélla es plurimembre, ésta tiene un único miembro.

Según su comprehensión, el concepto de la substancia se comporta, en cambio, como un todo respecto de la comprehensión (explícita) de la idea del ente y de todas las convertibles con ella. Toda substancia es ente, pero el contenido del concepto de la substancia añade al contenido (explícito) de la idea del ente la nota del «en sí» como

exención respecto de todo soporte o sujeto ontológico, y ello es lo que en definitiva explica que, mientras toda substancia es ente, no todo ente es substancia. —Por su parte, la comprehensión del concepto de la substancia y la comprehensión de cualquiera de las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas difieren entre sí por cuanto la segunda añade al «en sí» de la primera la nota de la aseidad, esto es, del absoluto «por sí». Esta nota, por ser el constitutivo formal (o esencia metafísica) de Dios[824] no se aísla en su peculiaridad, sino que afecta a todas las demás notas de la entidad de Dios en razón de sus atributos.

(Con oposición relativa el concepto opuesto al de la substancia lo es el del accidente, por virtud de la natural dependencia en que el accidente se encuentra respecto de su sujeto de inhesión).

* * *

La idea de la persona subsigue directamente al concepto de la substancia: lo presupone como aquello a lo cual añade una determinación restrictiva de su ámbito extensional, manteniendo, no obstante, el valor propio de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio, por lo cual tiene en común con la noción de la substancia el ser la idea de una perfección pura restringidamente universal.

Ciertamente, el sentido en que uso el término «persona» como designativo de algo cuya noción subsigue directamente al concepto de la substancia es el expresado en la célebre fórmula de Boecio; «substancia individual de naturaleza racional»[825]. Esta fórmula ha sido impugnada, frontal o lateralmente, por algunos teólogos y filósofos que a sí mismos se llaman «personalistas» con diversos matices. Ya con mucha anterioridad se le habían hecho a la definición boeciana algunas objeciones, a las cuales respondió santo Tomás. Para estas objeciones y las respuestas aquinatenses a ellas, cf. *Sum. Theol.* I, q. 29 a. 1, aunque en otro artículo de la misma cuestión se soluciona la dificultad que el término «racional» parece oponer a la posibilidad de atribuir a Dios la índole de persona: «De Dios puede decirse que es de naturaleza racional en tanto que la razón no es entendida en la acepción de discurso, sino como naturaleza intelectual comúnmente tomada»[826].

Los «personalistas» a los que antes he hecho referencia dan al término «individualidad» o, respectivamente, al vocablo «individuo» una significación peyorativa, puesta en circulación por J. Maritain. —Desde su radical y bien fundada oposición al personalismo de Maritain y de quienes en este punto le siguen, frecuentemente sin citarlo, L. E. Palacios ha descrito esa significación peyorativa atendiendo a sus rasgos más característicos:

«En el capítulo tercero de la primera parte de *Tres reformadores,* y en el tercer capítulo de *La persona humana y el bien común,* nos dice Maritain que la individualidad es el polo material del hombre, lo que hay de común al hombre y a la bestia, y al microbio y al átomo (…) lo que le hace ser una parte del universo, lo que le somete al determinismo físico, lo que le tiene sujeto a los astros»[827]. Por el contrario, la

personalidad «es el polo espiritual del hombre, lo que le distingue de los seres irracionales, lo que le otorga frente a todo el universo una totalidad subsistente e independiente, lo que no entra como parte a formar cuerpo en el engranaje del determinismo universal»[828].

Ni el uso habitual de las palabras, dentro y fuera del lenguaje filosófico, ni la etimología, tienen nada que ver con el significado que Maritain asigna al término «individualidad» y, en su caso, al vocablo «individuo». La vinculación de lo individual a lo material y, consiguientemente, a lo que está sujeto a la necesidad determinística, obligaría lógicamente a calificar de no individual a cada persona humana, es decir, obligaría a pensar que cada persona que es hombre es una cierta índole universal: algo que es predicable de varios y no solamente de sí mismo. Y la expresión «persona divina» habría de significar algo carente de singularidad, ya que lo singular es individual y la individualidad, según los personalistas en cuestión, se contrapone a la personalidad.

También figura en las costumbres terminológicas de algunos personalistas la distinción de *qué* y del *quién,* de tal manera que si se trata de personas, y del hombre, por supuesto, entre ellas, no se ha de preguntar qué es, sino quién es. —Se olvida que para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser-persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es *alguien,* es necesario saber que toda persona es *algo.* (El abuso de algunos de estos giros lingüísticos hace que quien lo comete quede expuesto a lo que le ocurrió a un profesor personalista al iniciar un día su lección con la pregunta «*¿quién* es el hombre?». Un alumno, sin poder reprimirse, le preguntó a su vez «*¿qué* hombre es ese por el que Vd. pregunta?»).

Considerado desde el punto de vista de su dimensión extensional, el concepto de la persona tiene en común con las ideas trascendentales el ser un concepto universal, ya que la clase determinada por él es plurimembre, pero difiere de las ideas trascendentales en razón de que mientras éstas tienen una irrestricta universalidad, la universalidad de la noción de persona es, por el contrario, restringida. Toda persona es ente, pero, en cambio, no todo ente es persona, y lo mismo debe decirse si se toman en consideración las demás ideas trascendentales. —A su vez, comparada, también según su extensión, con los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, tiene en común con ellos el no ser determinativa de una clase que abarque la totalidad de los entes. Y la diferencia consiste en que la extensión del concepto de la persona, aunque no abarca la totalidad de los poseedores de ser, contiene varios de naturaleza individualmente distinta (cada uno la suya), mientras que en la extensión del concepto de la persona que es Dios entra exclusivamente algo dotado de una sola naturaleza divina, numéricamente indivisible (la misma naturaleza divina a la que en el misterio cristiano de la Encarnación lleva el Hijo unida la naturaleza humana, por haberla asumido libremente).

Según su comprehensión, la idea de la persona y los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden en ser ideas de perfecciones puras, pero difieren en que si bien la idea de la persona, considerada *in communi,* no incluye imperfección de ningún tipo, las ideas de las perfecciones puras que convienen únicamente a Dios no solamente no incluyen en sí mismas imperfección alguna, sino que también excluyen de su sujeto

ontológico toda clase de imperfección (no entran a formar parte de ninguna de las perfecciones mixtas que en un sujeto ontológico se den, precisamente porque el sujeto ontológico de las perfecciones que solo a Dios convienen no se distingue de éstas con distinción real y es, por tanto, tan absolutamente puro como ellas).

La idea opuesta, con oposición contradictoria, al concepto de la persona es la noción de lo que no es persona (por no ser substancia individual, o por no tener naturaleza intelectiva, o por ambas cosas a la vez). No cabe término medio alguno entre ser persona y no serlo, pues no es posible que lo que no es persona sea persona, y ello sería preciso para no ser no-persona, ni persona tampoco.

* * *

B) Entre los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y cuyos objetos consisten en perfecciones de carácter operativo son los más relevantes ante todo la idea de la causa eficiente en cuanto tal, y la de la acción en cuanto acción, y en segundo lugar, como lógicamente subordinado a ésta, la noción de la vida *(actio immanens),* a la que a su vez están lógicamente subordinadas la idea de la intelección y el concepto de la volición.

La idea de la causa eficiente en cuanto tal es el concepto de una perfección operativa, mas no el concepto de una acción u operación, pues no es idea de actividad alguna. Sin embargo, también es cierto que sin ningún concepto de la actividad no es posible tener la idea de la causa eficiente. ¿Habremos de hacer entonces el examen de las ideas de las perfecciones puras de carácter operativo, al menos el de las de mayor relevancia, comenzando por la noción de la actividad? No cabe duda de que hay una cierta conexión recíproca entre el concepto de la actividad y el de la causa eficiente. Ahora bien, es asimismo indudable que concebimos la actividad como algo que dimana del agente (= la causa eficiente) que la ejecuta o realiza, de tal manera que, por dimanar o resultar de él, le es posterior.

La tesis de que la noción de la causa eficiente es el concepto de una perfección pura ¿quedaría invalidada por la posibilidad de que la causa activa no ejerza la actividad que le es —en tanto que dimanada de ella— posterior? Tal posibilidad podría ser entendida como el signo de una cierta imperfección en la causa eficiente, por estar implicando en esta causa la carencia del ejercicio de la actividad que de ella resulta. Frente a esta argumentación basta advertir que a la causa eficiente no le es absolutamente necesario el ejercicio de su actividad, sino la aptitud para ese mismo ejercicio, y esa aptitud sigue dándose en la causa eficiente cuando la correspondiente actividad no está siendo llevada a cabo.

Con entera evidencia, la incapacidad de ser activa es incompatible con la índole propia de la causa eficiente, pero el no estar actuando no es la incapacidad de ser activa, análogamente a como la ineptitud para curar es incompatible con la índole profesional del médico, pero el no estar curando no es la ineptitud para curar. —A ello puede sumarse la consideración de la manera en que Dios es causa eficiente. Dios tendría también la

perfección pura en que el ser causa eficiente consiste, aunque no hubiese ejercido la actividad *sensu stricto* creadora. Esta actividad sería imposible si no la ejerciese Dios, pero Dios tiene siempre la capacidad de ejercerla y, por tanto, también la índole de la causa eficiente por contar con la perfección que esa capacidad es ya en sí misma, y a la que nada real le añade en Dios la actividad.

Es verdad que en las causas eficientes creadas el ejercicio de la actividad añade algo real a lo que ellas son cuando no están cumpliendo ese ejercicio, mas esto no les atañe por su índole de causas eficientes, sino por ser creadas y compuestas, por tanto, de acto y potencia pasiva, mientras que en la noción de la causa eficiente en cuanto tal, no en tanto que creada, la nota de la pasividad no interviene en el contenido (queda fuera de él) y en consecuencia no le puede afectar según el modo de la imperfección que en la pasividad está entrañada.

(Tal vez pudiera pensarse que el modo de proceder aquí seguido al tratar de la idea de la causa eficiente no es el más correcto o adecuado, ya que la causa final es previa a la causa eficiente por comportarse como directiva de esta causa en el ejercicio de la actividad que le compete. La objeción se resuelve cuando se acierta a ver que el comportarse como directiva de la causa eficiente implica ya la idea de esta causa, lo cual no quiere decir que, en el orden ontológico la causa eficiente preceda a la causa final, sino que el concepto de la causa final es posterior al concepto de la causa eficiente. La necesidad de que todo agente obre, con conciencia o sin ella, por un fin, no lleva consigo la exigencia de que ese fin sea realmente distinto de la actividad ejercida, ni la sentencia *omne agens agit propter finem* presupone que en el concepto mismo de la causa eficiente esté incluida su ordenación a algún fin. Analizando el concepto de la causa eficiente no se encuentra esa ordenación. Para encontrarla es necesario atender al ejercicio de la actividad, del cual sabemos que no cabe que en sí mismo esté indeterminado, porque es algo individual y porque nada individual se encuentra indeterminado en la peculiar realidad de su ser. El encontrarse abierto a posibles fines distintos que se excluyen los unos a los otros es algo realmente dado en la causa eficiente libre, mas no en ninguna de sus actividades, cada una de las cuales o bien es —en sí misma— un cierto fin y no otro, o bien se dirige a un fin —o a un conjunto de fines— que en cada caso excluye a los que él mismo no es).

Según su dimensión extensional, el concepto de la causa eficiente coincide con la extensión de cualquiera de las ideas trascendentales por tener en común con ellas, dicho de una manera negativa, el no estar limitada a un ente único, o, dicho de una manera positiva, el formar una clase plurimembre; y la diferencia consiste en que la extensión de la idea de la causa eficiente es tan solo una parte de la extensión de cualquiera de los conceptos pertinentes al orden trascendental. (Un ejemplo muy claro: todo accidente es poseedor de ser, pero ninguno es una causa eficiente. *Actiones sunt suppositorum,* y los accidentes no son supuestos ontológicos en el sentido según el cual estos son tomados cuando se les atribuyen las acciones).

La coincidencia entre la extensión del concepto de la causa eficiente y la extensión de cualquiera de las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas es solo de carácter

negativo: ninguna de ellas es irrestrictamente universal. Y la diferencia está en que la extensión del concepto de la causa eficiente no se encuentra limitada a un ente único, mientras que es único el ente incluido en la dimensión extensional de cualquiera de las ideas exclusivamente divinas.

Si nos fijamos en la comprehensión, encontraremos que la del concepto de la causa eficiente tiene en común con la comprehensión explícita de cualquiera de las ideas del orden trascendental el no incluir en sí misma imperfección alguna; y la diferencia consiste en que la comprehensión de la idea de la causa eficiente es determinativa o contractiva de la comprehensión explícita de cualquiera de las ideas trascendentales. A su vez, también el contenido del concepto de la causa eficiente y el contenido de la idea de cualquiera de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden en no incluir en sí mismos ninguna imperfección, pero difieren en que el contenido de la idea de la causa eficiente en cuanto tal —no en tanto que creada, ni tampoco en cuanto increada— puede encontrarse unido a alguna imperfección, sin que por ello deje de ser el concepto de una perfección pura, y, en cambio, las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas (entre ellas la de la causa eficiente increada o primera) tienen un contenido al que ninguna imperfección puede unirse.

(La idea del efecto se opone, con oposición relativa, a la noción de la causa eficiente, dada la dependencia real, no solo conceptual, del efecto respecto de la causa que lo produce).

* * *

La idea de la acción en cuanto tal, no en tanto que creada, ni tampoco como increada, es un concepto extracategorial de nivel lógico intermedio y de índole operativa, por ser un concepto idéntico al de la actividad. Los términos «acción» y «actividad» están usados aquí como sinónimos y con ellos se expresa una perfección pura en el sentido de lo que en su concepto no contiene ninguna imperfección. La noción de la actividad no es la idea de un efecto. La acción no es ningún producto de una causa eficiente. Para que la acción, la actividad, fuese un efecto o producto, sería precisa otra acción o actividad, de la cual realmente dependiera, y que a su vez, y por la misma razón, dependiese realmente de otra… y así en un ineludible *regressus in infinitum,* donde, además, nunca dejaría de iterarse el absurdo de que la actividad y la causa activa creada fueran realmente idénticas entre sí. Tal identidad es absurda, intrínsecamente contradictoria, porque la acción de la causa creada es un accidente en esta causa, siendo, en cambio, la propia causa creada la substancia en la que tiene ese accidente su soporte o sujeto de inhesión[829].

Mas la acción no solamente difiere de todo efecto o producto, sino que tampoco es por esencia un producir. Toda producción es acción, pero no toda acción es producción. Ahora bien, tanto las acciones productivas como las no productivas son, en tanto que acciones, realidades en cuyo concepto no se incluye imperfección alguna. Por consiguiente, la imposibilidad de que sean perfecciones puras las acciones en cuyo

concepto alguna imperfección está incluida no se debe a que son producciones, ni a que no lo son, ni tampoco se debe a que son acciones (ya que en tal caso toda acción sería por necesidad una perfección mixta, aunque la llevase a cabo Dios), sino a que en ellas hay alguna dosis de potencia pasiva, en unión con lo que participadamente tienen de acto. Análogamente, ninguna realidad que es perfección mixta debe lo que en ella hay de imperfección a lo que en ella hay de entidad, sino a lo que de ésta le falta, bien que solo de un modo relativo, no de una manera absoluta, pues la potencia pasiva no es la absoluta nada, sino tan solo un relativo no-ser, suficiente, eso sí, para estar dado como imperfección unida a la perfección de algún verdadero acto (no, claro está, a la propia del acto puro).

En su dimensión extensional, la idea de la acción tiene en común con cualquiera de las ideas trascendentales el ser una clase plurimembre, y la diferencia consiste en que la dimensión extensional de cualquiera de las ideas trascendentales es un todo, respecto del cual la dimensión extensional de la idea de la acción se comporta como una de las partes que lo integran. Ese todo no es otro que el conjunto de todos los entes posibles, y los entes que son acciones se limitan a constituir en él un subconjunto. (Toda acción es un ente, pero no todo ente es una acción; toda acción tiene una esencia —es *res* en el sentido trascendental del término—, pero no todo lo que tiene esencia es acción a su vez; etc.).

Con cualquiera de los conceptos de las perfecciones divinas la idea de la acción coincide, por lo que a la dimensión extensional se refiere, en algo meramente negativo, el no tener el máximo nivel lógico o, lo que es lo mismo, el encontrarse situada por debajo del peculiar nivel de las ideas irrestrictamente universales. La divergencia está en que la dimensión extensional del concepto de la acción en cuanto acción contiene, tal como arriba se ha dicho, varios miembros, y, en cambio, la dimensión extensional de cualquiera de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas se limita a un único ente, el poseedor de todas esas perfecciones y que solo de un modo conceptual se distingue de ellas.

En su dimensión intensional o comprehensiva la idea de la acción coincide con las nociones del orden trascendental en no incluir ninguna imperfección. Así, pues, en los dos casos se trata de conceptos de perfecciones puras, tanto si van, como si no van, unidas a alguna imperfección en el sujeto ontológico. Lo último, el no ir unidas en el sujeto ontológico, a alguna imperfección, se cumple en Dios solamente, pero importa advertir, una vez más, que el ir unida a una imperfección es un defecto en el sujeto ontológico, no en la dimensión intensional del concepto correspondiente. —Por su lado, la diferencia entre la dimensión intensional o comprehensiva de la idea de la acción y lo que es esa dimensión en el caso de los conceptos del orden trascendental consiste en que la primera determina una contracción en el contenido explícito de la segunda. En su contenido la idea de la acción añade algo al contenido explícito de la idea del ente y al de cualquiera de los conceptos del orden trascendental, lo cual explica que la idea de la acción tenga una dimensión extensional inferior a la del concepto del ente y a la de cualquiera de las demás nociones calificadas de trascendentales.

—Desde el punto de vista de la comprehensión o el contenido la idea de la acción coincide con los conceptos de las perfecciones exclusivas de Dios en la pureza de sus notas constitutivas: ni en un caso ni en otro se cuenta alguna imperfección entre esas notas. Y la divergencia está en que la idea de la acción tiene una dimensión intensional compatible con alguna imperfección no en ella misma, sino en sus sujetos ontológicos creados, mientras que la dimensión intensional de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas es de tal índole que excluye no solamente de sí misma, sino también de su sujeto ontológico (realmente idéntico a ella) toda clase de imperfección.

(A la idea de la acción se contrapone el concepto de la inactividad como negación de acción, lo cual puede entenderse de dos modos: o como dada en un sujeto apto para ejercer alguna actividad y que de hecho no la está ejerciendo, sea cualquiera el obstáculo que le impide cumplirla, o como dada en toda realidad por no haber nada real con capacidad para la acción. En el primer caso la oposición es de carácter privativo, y en el segundo caso el concepto de la inactividad se opone, de una manera directa y contradictoria, a la idea de la acción cuyo sujeto es el Ser absolutamente activo, realmente idéntico a su propia actividad. El concepto de esa inactividad excluyente del ejercicio divino de la acción es la idea de un imposible absoluto, imposible no como mero objeto o ser-pensado, sino como ente).

* * *

De la noción de la *vida* en cuanto tal, no en tanto que creada ni tampoco como increada, se ha de pensar que es la idea de una perfección pura restringidamente universal, es decir, un concepto extracategorial de nivel lógico intermedio, si es la *acción inmanente* lo que por vida entendemos, de tal manera que atribuyamos el vivir a lo que es apto para este tipo de acción, aunque también lo sea para la acción transeúnte.

Según vimos, toda acción es, justamente en tanto que acción, una perfección pura, no una imperfección, ni tampoco una perfección mixta; y no cabe que no sea pura por tener el carácter de inmanente, antes por el contrario, en las realidades creadas la capacidad para la acción inmanente da al sujeto que tiene esta aptitud una altura ontológica superior —una mayor riqueza en la posesión del ser— que la del sujeto apto tan solo para la acción transeúnte. Y de ningún modo sería válida la objeción según la cual lo capacitado para la acción inmanente, pero no, en cambio, para la transeúnte, tendría más ser que lo que es apto para ambas clases de acción. Porque en los entes creados todo lo provisto de la capacidad de vivir tiene aptitud también para la acción transeúnte[830], y en Dios no puede faltar ninguna de esas dos capacidades.

Todas las actividades *propiamente* vegetativas (no las que las preceden como condiciones o requisitos suyos, ni las que en calidad de resultados se derivan de ellas) son acciones que permanecen en los propios agentes que las realizan. La nutrición y el crecimiento son, consideradas en sí mismas, acciones inmanentes. Y la reproducción, aunque tenga un efecto separable de sus sujetos activos y —en tanto que separado— externo a ellos, es imposible sin acción inmanente. Lo prueba el hecho de que la

actividad reproductiva no la ejercen los entes cuyas acciones son solo las transeúntes y a los cuales la vida no se les atribuye: los que llamamos cuerpos inanimados.

Considerada desde el punto de vista de su dimensión extensional, la noción de la vida coincide con cada una de las ideas trascendentales en tener la índole de un concepto para el cual es posible una pluralidad de sujetos de atribución. Y la divergencia está en que la extensión de cualquiera de las ideas trascendentales abarca todos los entes, mientras que es solo un tipo o clase de entes lo abarcado por la extensión de la idea de la vida.

Entre la dimensión extensional de la idea de la vida y la de los conceptos de las perfecciones que solo a Dios se pueden atribuir hay la coincidencia negativa que consiste en el hecho de que ninguna abarca la totalidad de los entes, y la divergencia estriba en que la dimensión extensional de la idea de la vida es la de una clase plurimembre, mientras que es unimembre la clase determinada por la dimensión extensional de cualquiera de los conceptos de las perfecciones atribuibles a Dios y solo a Él.

Según la dimensión intensional, la noción de la vida tiene en común con cualquiera de las ideas trascendentales el no envolver imperfección alguna, lo cual no impide que en el sujeto de atribución del correspondiente contenido haya, salvo en el caso de Dios, imperfecciones o defectos de ser. Tales imperfecciones en los entes que viven no les afectan por el hecho mismo de vivir, sino por ser creados, de la misma manera en que los entes creados tienen imperfecciones en tanto que son creados, no en virtud o en razón de que son entes. Y la diferencia entre el contenido de la idea de la vida y el de cualquiera de los conceptos del orden trascendental viene determinada por lo que aquél añade a la comprehensión explícita de estos. Todo cuanto tiene vida es ente, mas no todo ente tiene vida, y ello encuentra su explicación en ese añadido que la dimensión intensional de la idea de la vida le hace a la comprehensión explícita del concepto del ente y a la de todas las nociones que son propias del orden trascendental. (Lo que en la comprehensión es un *plus* es en la extensión un *minus).*

En la perspectiva intensional la noción de la vida y los conceptos de las perfecciones que solo a Dios se atribuyen coinciden en ser ideas de perfecciones puras, aunque dentro de esta coincidencia no puede dejar de advertirse la discrepancia cifrada en que las perfecciones que solo a Dios se atribuyen no se componen, en su sujeto ontológico, con ningún modo de imperfección, mientras que la perfección pura que es la vida se da enlazada con alguna imperfección en sus sujetos ontológicos creados, no en el mismo concepto de ella.

(A la idea de la vida se opone con oposición de contradicción, la idea de la falta total de vida, porque no cabe entre sus contenidos ningún término medio, ni siquiera de carácter negativo, ya que no puede haber nada que, no teniendo la índole del vivir, tampoco tenga la del absoluto no vivir, el cual es bien diferente de una vida lánguida o escasa, que, aunque sea a duras penas, aún es vida).

* * *

Entre las actividades inmanentes se encuentra el conocimiento, uno de cuyos modos

consiste en la intelección. No todo conocer es entender, pero todo entender es conocer. Y todo conocimiento es una posesión inmaterial del objeto que en él queda captado. Aunque este sea también materialmente poseído por el sujeto de la actividad cognoscitiva —tal como me sucede, por ejemplo, con el color de mi mano— el modo en que el cognoscente, en tanto que cognoscente, lo posee, no es el modo en que la materia tiene, en cada caso, la determinación formal que realmente está unida a ella, constituyendo entre los dos un *tertium quid.* Ahora bien, la intelección, a diferencia del conocimiento sensitivo, es la posesión inmaterial de algo que es también inmaterial, aun en el caso de que esté dado en materia. Así, el ser-cuerpo no es, a su vez, cuerpo alguno, aunque está dado en todos los entes corpóreos; ni el ser-materia es materia, aunque solo puede estar dado en los entes de índole material (y en ninguno de ellos deja de darse); y el ser-potencia pasiva no es potencia pasiva alguna, aunque en ella y solamente en ella está dado realmente.

En suma, la intelección consiste en la posesión inmaterial de lo que en cada caso *es* lo que hace de objeto de ella. Ha de reconocérsele, por tanto, el valor propio de toda perfección pura, dado que no entra en su concepto ninguna imperfección. Incluso el conocimiento intelectivo de lo que la imperfección —toda imperfección— *es* no incluye en sí ninguna imperfección. Entender lo que es un defecto no es de suyo, en sí mismo, algo defectuoso; ni en sí misma es verdaderamente negativa la intelección de lo que es negativo, ni la de lo que *es* la negatividad en general y en cuanto tal.

La intelección humana incluye, sin embargo, imperfección, aunque en ella no se contengan las peculiares o propias del conocimiento sensorial como actividad de unas potencias constitutivamente materiales, orgánicas. El entendimiento humano es una facultad inmaterial, inorgánica, pero en su ejercicio está condicionado por el conocimiento sensorial, lo cual hace que nuestra potencia intelectiva, así como las operaciones que efectúa, incluyan en sí una cierta imperfección. La idea de la actividad intelectiva humana es el concepto de una perfección mixta, si bien ello se debe a lo que esta actividad tiene de humana, no a su índole de actividad intelectiva.

Evidentemente, la idea de la intelección no es el concepto de la intelección humana. Aquélla es una noción extracategorial de nivel lógico intermedio, una perfección pura restringidamente universal. Por el contrario, el concepto de la intelección humana es una noción categorial: su contenido es el propio de un cierto tipo de actividad creada por ser creado el entendimiento que la ejerce.

En su dimensión extensional la idea de la intelección coincide con las ideas trascendentales por ser determinativa de una clase que no es unimembre, es decir, por tener una cierta universalidad, y la divergencia consiste en que mientras que los conceptos del orden trascendental son todos ellos irrestrictamente universales, la noción de la intelección es restringidamente universal: no son miembros de su extensión todos los entes, sino tan solo los de un cierto tipo. —A su vez, con la dimensión extensional de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas la extensión de la idea de la intelección tiene en común la falta de universalidad irrestricta; y la divergencia está en el hecho lógico —ontológicamente fundamentado— de que el concepto de la intelección es

restringidamente universal, mientras que las ideas de las perfecciones exclusivamente atribuibles a Dios son todas ellas determinativas de una clase unimembre.

Considerada en su dimensión comprehensiva, la idea de la intelección y las nociones del orden trascendental coinciden en ser conceptos de perfecciones puras, y divergen por cuanto a la comprehensión explícita de las nociones del orden trascendental le añade el concepto de la intelección la nota del ejercicio de la actividad de entender. Así, pongamos por caso, en el concepto de la intelección la nota del ejercicio de la acción de entender queda añadida a la comprehensión explícita de la idea de lo inteligible, lo cual explica que aunque toda intelección tiene aptitud para ser entendida, no todo lo inteligible consiste en intelección. —Por otro lado, la noción de la intelección y los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas convienen en ser ideas de perfecciones que en su contenido no incluyen imperfección alguna, pero divergen en razón de que las ideas exclusivamente divinas tienen un contenido al que en su único sujeto —Dios, realmente idéntico a ellas— no puede unírsele ninguna imperfección, mientras que, en cambio, la idea de la actividad de entender tiene un contenido compatible, no en ella misma, sino en los entes creados, con ciertas imperfecciones, en unión (no en identidad) con las cuales dan lugar a otras tantas perfecciones mixtas.

(A la idea de la intelección se opone, con oposición de contrariedad, la idea del conocimiento sensitivo. Estas ideas distan máximamente entre sí en la misma línea —la del conocimiento— y su contrariedad es inmediata porque en la línea que les es común no hay nada medianero entre ambos polos).

* * *

La *volición,* la actividad de la voluntad, presupone la intelección, lo cual no es un defecto, ninguna falta auténtica de ser, en la propia entidad de ese mismo ejercicio. El objeto del acto volitivo es, en cada caso, algo captado intelectivamente como un bien, aunque ello acontezca, a veces, con algunos errores en la actividad intelectiva humana. Tales errores los comete el entendimiento del hombre, no el de Dios, y no son imperfecciones o defectos en la voluntad humana, pues no le compete a ésta el ejercicio de la intelección (acertada o errónea)[831].

A la tesis según la cual la idea de la volición es el concepto de una perfección pura cabe oponerle —precipitadamente— el reparo que consiste en decir que todo deseo de un bien intelectivamente aprehendido es una volición esencialmente tarada, por cuanto el objeto del deseo (también del que es ejercido por la voluntad, no solamente del que pertenece al apetito sensible) es algún bien ausente, algo no poseído por el sujeto de la actividad de desear. Esta objeción es precipitada, irreflexiva, por tres razones: 1ª porque la falta de posesión de lo deseado puede ser una imperfección en el sujeto del acto de desear[832], no en este mismo acto; 2ª porque un deseo moralmente imperfecto no es imperfecto por ser un deseo, sino por serlo *de* algo que es inadmisible moralmente, de la misma manera en que un deseo moralmente bueno no es moralmente bueno en razón de ser un deseo, sino por serlo *de* algo moralmente lícito o hasta encomiable; 3ª porque si

bien todo deseo es una volición, no toda volición es un deseo. El objeto del acto volitivo puede serlo un bien ya poseído por el sujeto volente, no por la volición misma, dado que ésta, en tanto que volición, se refiere a su objeto solamente de un modo intencional, no compositivamente posesivo, ni siquiera en el caso de que su objeto sea el sujeto mismo que la ejerce (como sucede en la autovolición divina y en la humana).

Toda volición es, en cuanto tal, una perfección pura, pero en tanto que humana es, por el contrario, una perfección mixta. Esto parece oponerse al principio que dice que lo que conviene al género conviene también, por su contenido, a cada una de las especies de él. Ahora bien, la idea de la volición no es el concepto de un género. Si lo fuese, no podría ser una noción extracategorial, como quiera que todo género se inscribe en el ámbito propio de las categorías, que es justamente el de los entes creados; y así resultaría que la volición no podría darse en Dios, o que en Él habría de darse en calidad de perfección mixta. Ambas cosas son inadmisibles: la segunda por no ser conciliable con la absoluta simplicidad del ser de Dios, y la primera porque no cabe que el Ser en su absoluta plenitud, poseedor, como tal, de todas las perfecciones que son puras, carezca de una perfección que en sí misma no incluye ninguna imperfección.

Considerada en su dimensión extensional, la idea de la volición tiene en común con cualquiera de las ideas trascendentales el referirse a algo dado en una pluralidad de entes, y la diferencia consiste en que esta pluralidad abarca todos los entes en el caso de la extensión de cualquiera de las ideas trascendentales, y no a todos, sino tan solo a algunos, en el caso de la extensión del concepto de la actividad volitiva. Y comparada, también en la perspectiva extensional, con los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, la idea de la volición se nos presenta como coincidente con ellos por no ser irrestrictamente universal, y discrepante por ser determinativa de una cierta clase plurimembre, mientras que es unimembre la clase determinada por los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas.

Vistas en la perspectiva intensional las ideas de la volición y las trascendentales coinciden en ser representativas de perfecciones exentas de toda imperfección, distinguiéndose en que el concepto de la actividad volitiva añade a los contenidos explícitos de cualquiera de los conceptos del orden trascendental la nota del ejercicio de un querer cuyo objeto es un bien intelectivamente aprehendido (con acierto o con desacierto). Y hay también una coincidencia y una divergencia, en lo que atañe a la dimensión comprehensiva o intensional entre la idea de la volición *in communi* y los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas. Coinciden en estar libres, en su contenido, de toda nota de imperfección o defecto, y divergen en tanto que el contenido de las ideas de las perfecciones únicamente divinas excluye toda posibilidad de estar unido a alguna imperfección en su poseedor o sujeto, mientras que el contenido de la volición en cuanto tal —prescindiendo de si es divina o no lo es— no excluye esa posibilidad en sus poseedores creados, sino que la incluye, y no tan solo como posibilidad, sino como necesidad.

(A la idea de la volición se contrapone, de un modo privativo, la noción de la falta de actividad volitiva en un sujeto naturalmente apto para llevar a cabo su ejercicio. —Como

en las demás oposiciones privativas, también en ésta se da un término medio negativo. Entre el concepto de la actividad volitiva y el de la correspondiente privación está el concepto de lo que por su propia naturaleza, sin nada que la perturbe, no tiene aptitud alguna para querer el bien intelectivamente objetivado —así, el mineral, la planta y el animal irracional—).

---

[789] La identidad real que en el único ente absolutamente simple —Dios— mantienen entre sí la esencia y el acto de ser no consiste en que Dios no tenga esencia alguna, sino en que en Él la esencia y el acto de ser son algo realmente uno y lo mismo, inevitablemente diversificados en el plano conceptual, no en el judicativo, por el *logos* del hombre.

[790] La idea de la quiddidad dividida en sí y contra sí misma admite diversos casos, en el sentido de que su comprehensión es predicable de varios objetos irreales, mas como todos ellos son *entia rationis* ninguna de las ideas respectivas puede ser el concepto de una perfección pura restringidamente universal.

[791] La imposibilidad de lo necesariamente único no es la de lo único solamente *de facto*, y se deduce del concepto de Dios como Creador, según pudo verse en el § 5 del Capítulo VIII.

[792] Todos los conceptos pertinentes al orden trascendental son extracategoriales, mas no todo concepto extracategorial pertenece a ese orden.

[793] No sería lícito afirmar que por tener distinta comprehensión y la misma extensión, el concepto de lo absolutamente bueno y el de lo absolutamente malo son entre sí equivalentes. No lo son porque sus respectivas extensiones no son, en verdad, idénticas. El objeto (no meramente objetual) que llena toda la extensión de la idea de lo absolutamente bueno no es el objeto (meramente objetual) que ocupa toda la extensión de la idea de lo malo absolutamente.

[794] Que la noción de lo *ab alio* es el concepto de una perfección mixta nos lo hace ver la imperfección que entraña el ser-por-otro, compatible, no obstante, con la perfección que implica el ser un ente, mas no con la perfección en que consiste el no depender de nada y ser, además, aquello de lo que cualquier otra realidad depende.

[795] El concepto de lo finito envuelve en sí la idea de un relativo no-ser, el cual, no obstante su diferencia con la nada pura o absoluta, es una cierta falta de perfección, tal como la es el solamente relativo ser de todo cuanto no es el mismo ser en su incondicionada plenitud intensiva.

[796] La dependencia de lo real compuesto es perfección mixta porque implica la perfección de lo real justamente como real, en oposición a la dependencia que conviene a todo lo irreal como irreal, porque su darse no implica la perfección de lo que es ente en sentido auténtico y propio.

[797] Ni siquiera tiene este concepto la extracategorialidad de la idea de la nada, o la de lo que no posee ninguna esencia, o la de la noción de lo ininteligible, o la de lo malo de una manera absoluta. La extracategorialidad de estas nociones es de carácter puramente negativo, a diferencia de la positiva extracategorialidad de todos los conceptos trascendentales y de las ideas de las perfecciones atribuibles a Dios.

[798] En las *Coplas* a la muerte de su padre, Jorge Manrique pone el acento en el dejar de ser, donde lo presente, lo pretérito y lo futuro llegan a hacerse iguales: «Pues si vemos lo presente / cómo en un punto se es ido / y acabado, / si juzgamos sabiamente, / daremos lo no venido / por pasado». Forma parte, sin duda, de eso que llaman la «licencia poética» el fijarse tan solo en el dejar de ser, como si el tener ser no fuese verdaderamente necesario para dejar de tenerlo. (El lector sabrá disculpar esta evidente «licencia filosófica», tan disonante de los inmortales versos de Manrique).

[799] La infinitud atribuible al entendimiento humano es la de su objeto, por cuanto el *logos* del hombre no está, en principio, cerrado a ninguna entidad, sino, por el contrario, siempre abierto, en potencia (aunque no siempre en acto) a todas las entidades, pero esa infinitud que debe calificarse de exclusivamente intencional, no es la de lo infinito, porque todo lo humano es constitutivamente limitado.

[800] Toda voluntad creada implica un entendimiento limitado y, al igual que él, tiene un carácter intencionalmente infinito porque en principio no está cerrada a ningún bien, sino, por el contrario, siempre abierta en potencia (aunque no siempre en acto) a todo lo apetecible. Pero la infinitud exclusivamente intencional de la voluntad creada (la del ángel también, por tanto) no es una infinitud absoluta, *simpliciter,* sino solo *secundum quid,* como la atribuible al entendimiento del hombre y a todo *logos* creado.

[801] Cf. Capítulo XII, § 3.

[802] A diferencia de lo creado, lo educido de la potencia pasiva de algún ente puede ser hecho no solo por alguna causa creada, sino también por Dios, pero en definitiva el sujeto pasivo de la educción es un miembro de la extensión del concepto de lo creado, y, en consecuencia, el concepto de ese sujeto pasivo es la idea de algo que no es perfección pura, sino mixta. No cabe decir lo mismo de la noción de eductor, porque la comprehensión de este concepto, además de poder ser atribuida a algo creado, es atribuible a Dios también. (La capacidad de crear *sensu strictissimo* conviene a Dios solamente, mientras que la aptitud para ser sujeto activo de educción no conviene solamente a lo creado).

[803] La dependencia de lo creado por Dios es realmente idéntica a la dependencia de lo que por Él es conservado (sin o con la intervención de algún ente finito). Conceptualmente, sin embargo, son dependencias distintas. La primera no presupone un anterior haber sido creado, mientras que, en cambio, la segunda lo implica. Además, mientras que todo ente conservado por Dios es creado por Él, no todo lo que por Él es creado es conservado, puesto que hay entes cuya duración no es infinita.

[804] La noción del concurso divino es inseparable de la idea de la actividad y el efecto de todo ente creado, pero ello no debe inducir al pensamiento de que en el ejercicio de ese mismo concurso Dios y el ente creado se comporten como interdependientes. La interconexión que sin duda se da en la *idea* del concurso divino es la mutua conexión de la *idea* de Dios (como sujeto activo de ese mismo concurso) y la *idea* de todo lo creado, no en las respectivas realidades. Por tanto, se trata solo de una interdependencia meramente conceptual, no real, de una manera análoga a lo que acontece en la interconexión del efecto y la causa (como quiera que es el efecto lo que realmente depende de la causa, y no a la inversa, por más que las nociones respectivas sean interdependientes según el único modo en que lo pueden ser: justo en tanto que ideas).

[805] Los conceptos opuestos a la idea de la providencia divina pertenecen al grupo de las nociones extracategoriales negativas, donde también se encuadran las ideas de todas las clases y modalidades de la pura y simple imperfección. —Los conceptos extracategoriales negativos son ideas de perfecciones mixtas, dado que estas ideas no son extracategoriales negativas, sino categoriales y —por ello mismo— positivas, ya que todas las ideas categoriales son representativas de posibles *realidades* limitadas.

[806] Cf. Capítulo XII, § 4.

[807] Por otra parte, la idea del saber no absoluto es el concepto de una perfección mixta porque envuelve una cierta imperfección unida —no, claro está, identificada— a la perfección que todo saber es en sí mismo, independientemente de que sea absoluto o no lo sea. Y la noción del saber no absoluto, el único posible en todo entendimiento que no es Dios, no es tampoco un concepto extracategorial de nivel lógico intermedio, pues aunque ciertamente es intermedio el nivel lógico que le compete, solo puede referirse a realidades que en razón de su finitud pertenecen al ámbito de lo categorial.

[808] Sobre este punto hemos de volver en el § 3 del presente Capítulo.

[809] La afirmación de su identidad real obligaría a mantener que Dios participa de Dios.

[810] Como es bien sabido, no todas las cualidades se encuentran en ese caso; así, la designada con la palabra «figura» no permite que sus sujetos la tengan con mayor o menor intensidad, por más que puedan tenerla con mayor o menor tamaño. *V.gr.:* ningún triángulo puede ser más o menos intensamente triangular que otro polígono de su misma figura, pero en cambio es posible que un triángulo sea de mayor, o de menor, tamaño que otro polígono tan triangular como él.

[811] Por ejemplo, no solo cabe que de dos cosas rojas una sea la más roja, sino que también puede decirse que la más roja lo es porque su rojez es más intensa. Y de un hombre que es más justo que otro puede también afirmarse que la justicia de la cual participa es superior a la del que es menos justo. Etc.

[812] El texto de la *Sum. Theol.* y el de la cuestión disputada *De Potentia* ya fueron arriba consignados, cf. Apartado c), § 3, Capítulo XIII.

[813] Cf. § 2 del Capítulo IV.

[814] Cf. § 1 del Capítulo IV.

[815] Cf. § 1, Capítulo VI (especialmente pp. 216-219 del Tomo I de este libro). (Pp. 213-216 de este volumen de las *O. C.* N. del E.)

[816] Cf. § 2, apartado b), en este mismo Capítulo.

[817] Cf. Apartado a') del § 2 del presente Capítulo.

[818] «Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit», *Sum. Theol.,* I, q. 3, introd.

[819] «Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis, et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, inquantum huiusmodi, est in potentia; ita agens, inquantum huiusmodi, est in actu. Unde primum principium activum oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum», *Sum. Theol.,* I, q. 4, a. 1.

[820] «(…) in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectum, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere (…). Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem (…); vel eminentiori modo (…). Secundo vero, ex hoc (…), quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat», *Sum. Theol.,* I, q. 4, a. 2.

[821] No uso los términos «conceptual» y «conceptual solamente» como si tuvieran el mismo significado. Con el término «conceptual» quiero decir «pertinente al concepto, relativo a él», y con la expresión «conceptual solamente» designo una determinada clase de diferencia, a saber, la que no es real.

[822] Tomo I, p. 65, en nota. (en estas *O. C.,* p. 71, nota 44. N. del E.)

[823] *Categorías,* V, 3 a 7.

[824] Cf. el § 2 del Capítulo X.

[825] «Persona est naturae rationalis individua substantia», *De duabus naturis*, c. 3, PL 64, 1343 D.

[826] «(…) Deus potest dici rationalis naturae, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam», *loc. cit.,* a. 3, ad 4.

[827] *El mito de la nueva cristiandad,* 4ª edición, Ediciones Dictis, Rivadavia, Buenos Aires, 1980, p. 109.

[828] *Ibidem*.

[829] No hay, por el contrario, absurdo alguno en la identidad real de la actividad divina y la causa increada, porque en Dios no es posible la distinción real entre accidente y substancia: tal distinción se encuentra radicalmente impedida por la absoluta simplicidad del Ser divino, acto puro que es pura actividad, aunque en nuestro humano modo de pensarla no podamos dejar de distinguirla, bien que solo conceptualmente, del Ser que es su poseedor.

[830] Así cabe observarlo en el vegetal, en el animal irracional y en el hombre, y no es pensable que un ángel carezca de perfecciones dadas en otros entes que le son inferiores. (Cosa distinta es pensar que no hay ningún ángel, aunque tal negación no está fundada en ninguna evidencia inmediata o mediata, de tal modo que es tan de fe —negativa— como es de fe —positiva— la opuesta afirmación).

[831] Y esos errores no atañen a la intelección en tanto que intelección, sino en tanto que humana, y tampoco son en ella necesarios: si lo fuesen, careceríamos de toda capacidad para reconocerlos como errores y ni siquiera tendríamos el concepto de lo que se designa con el término «error».

[832] Para que de hecho lo sea es necesario que lo deseado se comporte como algo capaz de perfeccionar realmente al sujeto que tiende a él.

Epílogo
Tabla de las principales conclusiones

1.— El fundamento último, tanto de la diferencia como también del nexo, de la metafísica y la lógica, se encuentra en la distinción entre el *ser* y el *ser-entendido.* —Esta distinción, donde el segundo polo depende del primero, y no a la inversa, lleva a su vez consigo la identidad real entre *ser* y *ser-inteligible,* sin la cual no es viable la constitución del realismo metafísico que, como doctrina filosófica esencialmente concorde con la actitud natural de la mente humana, permite que haya dos modos, el directo y el reflejo, de la irrestricta universalidad en el saber[833].

2.— La expresión «ser-entendido» no designa una determinación real, sino exclusivamente una situación *irreal,* aunque *verdadera.* Es verdad que *x* es el sujeto de todas las propiedades *(strictissimo sensu* lógicas) que en tanto que entendido le conviene, como también es verdad que no le convienen a *x* en su ser, sino en su estar-siendo-objeto de intelección, lo cual no acontece en él, sino en algún entendimiento en acto: en algún *logos* en actividad intelectiva (cosa bien diferente de lo que en ésta se comporta como objeto en calidad de término intencional).

3.— La universalidad irrestricta conviene a la metafísica y a la lógica, mas no como lo común unívoco, sino como lo común análogo. (Diferencia entre la universalidad irrestricta de carácter directo y la de carácter reflejo).

4.— La completa inmaterialidad e inmutabilidad del objeto formal de la metafísica es de carácter *precisivo* (abstractivo) y en su aplicación a Dios tiene una índole absolutamente *positiva.* En cambio, la completa inmaterialidad e inmutabilidad del objeto formal de la lógica es únicamente *negativa* (por ser la de algo irreal).

5.— La lógica de los conceptos metafísicos es puramente teórica. No establece normas directivas del uso de nuestro *logos* en las intelecciones simplemente aprehensivas donde los conceptos metafísicos tienen su propia génesis. (Kant habla, por el contrario, de una lógica que regula el uso de la razón en la metafísica, y que es tan especial como a su modo lo son las lógicas normativas de la matemática y de la moral). Por lo demás, la «lógica trascendental» kantiana se refiere exclusivamente a objetos apriorísticos y tiene su fundamento en la gnoseología de Kant, incompatible con el realismo metafísico de

Aristóteles y la Escuela.

6.— Solo los conceptos metafísicos se refieren a algo inmaterial e inmutable (o positiva o precisivamente). Ello conviene a los conceptos metafísicos por su contenido, no por su forma, de tal manera que es una propiedad ontológica, no propiamente lógica, pero las propiedades lógicas dependen de las que atañen al «en-sí» de lo concebido, de donde resulta, a su vez, que las propiedades que convienen a los conceptos metafísicos no sean las de las nociones que en sí mismas envuelven imperfección, ante todo las de las ideas categoriales por cuanto éstas apuntan a realidades finitas y, por tanto, compuestas de acto y potencia (pasiva).

7.— Todos los conceptos metafísicos son extracategoriales. Ello quiere decir que no son metafísicas las nociones de los géneros supremos del ente real finito, ni las de los respectivos géneros próximos, como tampoco las de las especies de estos, ni las de los individuos encuadrables en esas especies. —Con la expresión «conceptos categoriales» designo, en suma, a todas las nociones cuyo objeto es algo real finito (de acuerdo con lo ya expresamente dicho en el punto 6).

8.— En acepción distinta de la que tienen en Kant, son conceptos trascendentales los que de una manera primordial aparecen como distintos de los conceptos que se califican de categoriales. —La primordialidad de los conceptos trascendentales se debe también al hecho lógico de que en todos los demás conceptos metafísicos se encuentran incluidos, con inclusión total y formal, *i.e.,* sin que en los demás conceptos metafísicos haya algo —algún elemento, algún aspecto— a lo cual no sean atribuibles en razón de su contenido los conceptos trascendentales y sin que la atribución no sea *per se.*

9.— Entre los conceptos trascendentales y los categoriales hay, no obstante su irreductible diferencia, varias coincidencias que deben ser atendidas para la cabal intelección de unos y otros. La primera de esas coincidencias es, obviamente, su común carácter de conceptos, pero este carácter ha de quedar definido para impedir que quede en una vaga determinación. La fórmula definitoria aquí propuesta es: producto mental de la intelección simplemente aprehensiva. La índole de producto mental sirve de género próximo en esta definición del concepto, y la nota expresada con la fórmula «de la intelección simplemente aprehensiva» cumple en esa misma definición el cometido lógico de la diferencia específica.

10.— Una segunda coincidencia entre los conceptos trascendentales y los categoriales es la que viene dada por la condición (implícita, al menos) de lo abstracto. Todo concepto, incluso el puramente individual (como, *v.gr.,* el que se refiere al planeta Marte, o el que tiene por objeto al poeta Góngora, etc.) contiene algo que se puede dar en individuos distintos (así el concepto del planeta Marte incluye en su contenido la índole de planeta, tal como la índole de poeta no se da solamente en el individuo Góngora; y hasta el concepto de Dios incluye en su contenido la índole de ente o poseedor de ser, la cual conviene también a todos los individuos reales).

11.— Los conceptos categoriales y los trascendentales coinciden entre sí por su cualidad de conceptos de realidades posibles, no de algo solo posible en el sentido de lo meramente objetual. —Teniendo en cuenta que todo concepto es entitativamente algo

real y que hay conceptos en los que algo irreal es representado, se ha de observar que los conceptos categoriales y los trascendentales son los únicos que, a la vez que son posibles realidades, se hallan también en el caso de ser conceptos de realidades posibles (entre las cuales no han de dejar de contarse las efectivas: *ab esse ad posse valet illatio).* —Un corolario de ello es que los conceptos categoriales y los trascendentales tienen en común la imposibilidad de ser conceptos de propiedades lógicas como contradistintas de las propiedades reales.

12.— También comparten los conceptos categoriales y los trascendentales la cualidad de lo intrínsecamente contraíble (o ya contraído) hasta el mínimo nivel lógico (el propio de los conceptos de realidades individuales). Por supuesto, no cabe que sea la *forma* de un concepto calificable de universal —*i.e.,* la universalidad misma de ese concepto— lo que ya está contraído, o puede llegar a estarlo, hasta el mínimo nivel lógico. La contracción de la que aquí se habla atañe a la *materia* del concepto, es decir, a su contenido, y no al número de sus notas —el cual queda, por el contrario, incrementado —, sino a la predicabilidad correspondiente. (La cualidad de intrínsecamente contraíble, o ya contraído, no excluye la posibilidad de la contracción extrínseca, por determinaciones meramente lógicas, pero es la que de un modo más propio conviene a los conceptos categoriales y trascendentales en su esencial referencia a realidades posibles).

13.— Desde el punto de vista extensional son conceptos trascendentales todos los que, distributivamente considerados, abarcan cualquier realidad posible, sin ninguna excepción (también, por tanto, cualquiera de las realidades efectivas).

14.— Desde el punto de vista intensional son trascendentales los conceptos en los que resultan trascendidas (aunque no negadas), además de las diferencias entre todas las realidades limitadas posibles, también la diferencia misma entre todo lo limitado y el Ser sin limitación.

15.— Extensionalmente son conceptos categoriales los que acotan sectores en el ámbito de las realidades finitas, de tal manera que ninguno de ellos abarca la totalidad de este ámbito, ya de por sí limitado al quedar excluida de él la realidad intensivamente infinita.

16.— Intensionalmente son conceptos categoriales los representativos de alguna posible entidad limitada, distinta en cada uno de los casos. Y así no solamente es limitada la extensión propia de cada uno de estos conceptos, sino también la correspondiente comprehensión.

17.— La necesidad de distinguir entre la abstracción perfecta y la imperfecta tiene su fundamento en uno de los puntos capitales de la ontología y la lógica de Aristóteles: la tesis según la cual el concepto del ente no es la idea o la noción de un género. Esta tesis queda probada por la imposibilidad de atribuir el género a sus diferencias específicas. Como observa santo Tomás, «todo género tiene diferencias, las cuales están fuera de la esencia del género, mas no cabe encontrar ninguna diferencia que estuviese fuera del ente, ya que el no-ente no puede ser diferencia» *(Sum. Theol.* I, q. 3, a. 5).

18.— La abstracción del ente es verdadera abstracción, mas no una abstracción

perfecta, sino imperfecta, porque las diferencias entre unos entes y otros son auténticas entidades en todas las cuales, por tanto, está incluido el carácter de ente, para lo que a su vez es ciertamente indispensable que todas ellas estén en él incluidas en acto (no en potencia, que es como en sus géneros están). La inclusión en acto de todo ente en el ente no es explícita, sino implícita. De lo contrario, no se podría concebir el ente sin concebir a la vez todos los entes según lo que cada uno posee de irreductible a los otros. En suma, la abstracción del concepto del ente, y la de todo concepto que le equivalga (= concepto trascendental) se hace sin excluir lo diferencial o distintivo, pero también sin diferenciarlo o explicarlo: tomándolo *sub quadam confusione.*

19.— La inclusión en acto, aunque implícita y sin discriminación, que de todo lo distintivo se cumple en cada uno de los conceptos trascendentales, tiene, dentro del plano del conocimiento sensible, un simulacro en la congregación de los colores del espectro solar fundidos en la luz blanca, según acontece en la experiencia del llamado disco de Newton.

20.— La analogía simultáneamente intrínseca y propia conviene a cada uno de los conceptos trascendentales, mientras que cada uno de los conceptos categoriales es unívoco, o análogo con analogía no intrínseca y propia simultáneamente.

21.— Cuando uno de los conceptos entre sí comparados es trascendental y el otro es categorial, la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión se cumple porque el concepto trascendental, tomado en su comprehensión explícita, tiene menos notas que las que integran la comprehensión del concepto categorial. (Si se comparan entre sí conceptos trascendentales, la ley de la relación inversa entre la comprehensión y la extensión no es aplicable, ya que todos esos conceptos tienen la misma extensión).

22.— La predicación que atribuye una forma a su sujeto es, dentro del ámbito de los conceptos categoriales, lícita únicamente en el caso de la cantidad, mientras que si se trata de conceptos trascendentales esa predicación es lícita en todos los casos.

23.— Los conceptos trascendentales son todos ellos equivalentes entre sí. Por el contrario, ningún concepto categorial puede ser equivalente a todos los demás conceptos categoriales. —Las diferencias entre las comprehensiones de los conceptos trascendentales son meramente objetuales, frente a lo que acontece en los conceptos del orden categorial, donde las comprehensiones son transobjetualmente diferentes. Con todo, la afirmación del valor meramente lógico de las diferencias entre las comprehensiones de los conceptos trascendentales no lleva consigo la negación de que esas diferencias carezcan de todo apoyo transobjetual. Ese apoyo es la propia riqueza del ente en tanto que ente, la cual no puede ser aprehendida mediante un único concepto por el limitado entendimiento humano.

24.— La índole de ente (= poseedor de ser) es objeto de una intelección humana simplemente aprehensiva, sin la cual resultarían imposibles todos los conceptos que no son el del ente y todos nuestros juicios.

25.— Aunque *lo que* tiene ser no es el *ser* que ello tiene, no podemos, sin embargo, concebirlo como poseedor de ser sin que el ser quede también concebido en la misma operación intelectiva. El concepto de poseedor no es pensable sin tener el concepto de

algo poseído. Un poseedor de nada no es ningún poseedor. Y, a su vez, el concepto de «ser» no es aislable del concepto de algo que tenga ser: un ser que no fuese ser de algo sería un ser de la nada, un absoluto no-ser.

26.— Frente a Hegel se ha de advertir que no es verdad que el ser sin ninguna determinación adicional *(«ohne alle weitere Bestimmung»)* esté absolutamente indeterminado. Está indeterminado solamente respecto de toda determinación adicional, no respecto de toda determinación. —La licitud del recurso a la analogía hace posible decir —sin hacer caso omiso de la diferencia entre lo trascendental y lo categorial— que así como el concepto de hombre no tiene necesidad de ninguna determinación complementaria para diferir del concepto de cualquier ser que no sea el que de todos los hombres se predica, tampoco el concepto de ser tiene necesidad de alguna adición para diferir del concepto de la nada pura o absoluta.

27.— La validez del principio de contradicción permanece incólume, no anulada ni superada por la paradójica interpretación hegeliana del devenir. Este no es nunca un pasar del puro ser a la nada, sino, en cada caso, un pasar de una manera de ser a otra, o de un relativo no-ser a un ser también relativo.

28.— El tratamiento heideggeriano de la cuestión «¿por qué hay algo en vez de no haber nada?» presupone una nada pensada como posible, como pudiendo ser, aunque el ser le falte de hecho. Y esa nada que solo *de facto* no es, pero intrínsecamente dotada de la posibilidad de ser, es la nada pura o absoluta. (Influjo de Hegel en Heidegger).

29.— El planteamiento preheideggeriano, concretamente en Leibniz y Schelling, de la cuestión «¿por qué hay algo, por qué la nada no es?», presupone también la posibilidad de la nada absoluta o pura. En Leibniz se une a ello la errónea tesis de que la nada es más simple, y más fácilmente inteligible, que lo que tiene algún ser. Porque no cabe que lo que no tiene ningún ser tenga la propiedad de ser más simple y más fácil que lo que tiene alguno. Ya el concepto mismo de la nada presupone el del ser, dado que pone al ser en calidad de excluido.

30.— La inseparabilidad de los dos polos de una relación es la más próxima a la de los conceptos de esencia y acto de ser, pero hay una significativa diferencia entre ambos modos de inseparabilidad. En toda relación cuyos extremos son conceptos categoriales, la inseparabilidad atañe exclusivamente a la dimensión comprehensiva, pues los objetos a los que se refieren los conceptos de los extremos de la relación son entre sí distintos, y, en cambio, el concepto de la esencia y el del acto de ser tienen por objeto, en cada caso, a un ente uno y el mismo.

31.— También todo accidente está dotado de esencia y acto de ser. Y en ciertos casos la esencia de un accidente puede ser más clara y más inteligible que la esencia de determinadas substancias. «La substancia del oro o la del ratón —observa atinadamente J. Seifert— no tiene, en manera alguna, una esencia tan clara y tan inteligible como la esencia de la justicia o la del amor»[834].

32.— El concepto humano del ente es previo a la idea humana de Dios, de tal suerte que el *ens commune* incluye en su extensión al *ens divinum.* Aunque ninguna causa pertenece al ámbito peculiar de los efectos en tanto que son efectos, cabe que estos y su

causa pertenezcan a un ámbito común, el cual es, por cierto, la extensión de la idea analógica, no unívoca, de lo que tiene ser, o sea, del ente en tanto que ente.

33.— La propiedad trascendental es realmente idéntica a su sujeto, y el modo en que de él difiere no puede ser, por tanto, nada más que conceptual. Ahora bien, el distinguirse solo conceptualmente es un verdadero distinguirse, tal como el añadir meramente conceptual es un verdadero añadir. Y así el concepto del ente y el de cualquiera de las propiedades que en tanto que ente le convienen son *diversos* conceptos de algo *uno y lo mismo.*

34.— Haciendo uso del lenguaje propio de la llamada lógica matemática, puede decirse que las propiedades trascendentales son las que se predican en todos los enunciados cuyo universo de discurso es ilimitado o libre, y también se puede afirmar que la extensión de los conceptos de las propiedades trascendentales está constituida por todos los miembros de la clase que se califica de total, vale decir, aquella cuyo único complemento es una clase necesariamente vacía o nula.

35.— Entre los preludios del repertorio aquinatense de las propiedades trascendentales, el más original y completo es el esquema establecido por Felipe el Canciller *(Summa de bono,* 1225-1228), para quien tiene una peculiar índole negativa lo que a la idea del ente le añaden no solo el concepto de lo uno, sino también el de lo verdadero y el de lo bueno.

36.— Como todos los que le precedieron en el estudio de las propiedades trascendentales, santo Tomás entiende el conjunto de ellas como un sistema articulado por la común derivación a partir de un *primum cognitum* intelectivo, que es el concepto mismo del ente en tanto que ente. Lo más propio de santo Tomás en este asunto es haberlo considerado en sus tres aspectos más decisivos: el de *cómo* se derivan las propiedades del ente, el de *cuáles* son esas propiedades, y el de *qué orden* de sucesión guardan unas con otras.

37.— La idea que Kant se hace de lo que él llama la filosofía trascendental de los antiguos no coincide en manera alguna con lo que realmente es esta filosofía. Todo el empeño de Kant en este asunto es dejar bien sentado que el número de las categorías, según él lo establece, no necesita, ni puede, incrementarse. Y para ello elimina de las propiedades trascendentales que son la unidad, la verdad y la bondad toda referencia a objetos, reduciéndolas a reglas lógicas universales de la coincidencia del conocimiento consigo mismo. Kant no hace justicia a la aptitud del entendimiento humano para abrirse, con irrestricta libertad, al ente, en la noción de lo que tiene ser y en los conceptos de las propiedades que de él se derivan como aspectos de su misma entidad.

38.— La necesidad de que lo Absoluto posea una *essentia* obliga a reconocer la licitud de atribuirle el contenido de la noción de *res* como la de aquello en lo que una esencia está presente en calidad de radical principio de las operaciones respectivas. —La identidad real de esencia y ser en el caso de Dios no puede significar que Dios carezca de esencia: si así fuese, también habría que decir que Dios carece de ser, justamente en virtud de esa identidad real. Todo ente capaz de ejercer alguna operación, *i.e.,* todo auténtico ente, está dotado de una cierta esencia o naturaleza, y la idea de *res* es el

concepto de una propiedad de todo ente efectivo.

39.— No tiene más unidad el ente que de menos partes se compone, sino aquel cuyas partes (pocas o muchas) son más dependientes entre sí. —Aunque unidad y unicidad no son lo mismo, la máxima unidad es, sin embargo, la de un único ente: aquel al que corresponde la unidad de simplicidad. —Lo máximamente uno es lo único que es máximamente ente.

40.— El concepto aquinatense del *aliquid* como propiedad trascendental se aplica a cada uno de los entes en tanto que distinto de los otros *(aliud quid),* no como opuesto a la nada. —El concepto del *aliquid* es la expresión mental del ente en tanto que este implica la posibilidad de darse en diversos casos. —La posibilidad de varios entes —atestiguada por la lectura intelectiva de los datos sensibles— es la necesidad de que cada uno de los entes sea distinto de cualquiera de los otros. —La tesis parmenídica según la cual lo que no es no puede ser conocido ni expresado —tesis central y fundamental en el monismo de Parménides— queda necesariamente invalidada si se reflexiona sobre ella, ya que supone alguna idea del no-ser, así como la implícita admisión de la posibilidad de expresarlo, puesto que de él se habla cuando se niega la posibilidad de hablar de él.

41.— La verdad ontológica apunta siempre a un *logos*, y en ello convienen, de una manera necesaria, la verdad ontológica formal y la verdad ontológica causal. Todo ente que no es un *logos* es ontológicamente verdadero, con verdad ontológica formal, respecto del entendimiento divino. Mas también todo ente que no es un *logos* es ontológicamente verdadero con verdad ontológica causal en cuanto apto para que de él tenga una intelección correcta no solamente el entendimiento divino, sino también el entendimiento humano. Y, por su parte, tanto el *logos* divino como el humano son verdaderos con verdad ontológica formal y con verdad ontológica causal. Por su propia limitación, el entendimiento de un hombre es incapaz de captar *in concreto* la intimidad divina y la de cualquier otro hombre, pero esa incapacidad no es absoluta, porque el entendimiento humano puede llegar a conocer algo de esas intimidades si los sujetos de ellas se lo manifiestan. Y es también una limitación del entendimiento humano lo que impide que este conozca, en un único acto, todas las realidades, a las que en principio está abierto, pero ello no le impide omnímodamente la posibilidad de llegar a captarlas en sucesivos actos de intelección.

42.— La proposición «todo ente es bueno» no es la proposición «todo es bueno sin ninguna privación». Para que sea verdadera la primera de estas dos proposiciones no es necesario que sea también verdadera la segunda, y ello implica tres cosas: la posibilidad del darse de lo malo, la necesidad de que, si lo malo se da, sea lo bueno su sujeto o portador, y, por último, la imposibilidad de que el sujeto o portador de lo malo sea el ente que es acto puro, es decir, Dios. —Frente a la imposibilidad, tanto absoluta como relativa, del mal absoluto, el bien absoluto es posible absolutamente y también de una manera relativa. —(La negación de que los objetos de la matemática (no la propia *mathesis)* sean buenos no se refiere a estos objetos tal cual en sí mismos son, sino según los trata el matemático, o sea, como separados de la materia sensible, en la que verdaderamente tienen ser, y como ajenos a toda clase de cambios).

43.— El estudio de la articulación de los conceptos extracategoriales ha de prestar atención al hecho lógico de que las ideas metafísicas opuestas a los conceptos del orden trascendental no pueden considerarse como pertenecientes a este orden, pero sí como remitentes o retro-ferentes a él. (Otro tanto debe decirse de las nociones opuestas a los conceptos extracategoriales que son ideas de las perfecciones exclusivamente divinas o bien de las perfecciones puras restringidamente universales).

44.— Toda oposición es diversidad, mas no se reduce a ella, porque no toda diversidad es, a su vez, oposición. —La no-dependencia real de ninguno de los dos términos de la mera diversidad distingue a ésta de la oposición *ratione dependentiae,* y la no-inclusión esencial de ninguno de los dos términos por el otro señala la diferencia con la oposición por exclusión. (Para definir la oposición es bastante cualquiera de las dos notas que la distinguen de la mera diversidad).

45.— Lo opuesto, con oposición de contradicción, a lo que tiene ser no es lo que solo de una manera relativa es un no-ente, sino lo que lo es de una manera absoluta. —Aunque la distinción ente-nada no es real, ni conceptual solamente, no por ello es una falsa distinción. Por tanto, se ha de afirmar que es una distinción *sui generis* y que no es término medio positivo, sino negativo, entre la distinción real y la meramente conceptual (tomadas como los polos de una oposición contradictoria).

46.— Dado que lo que tiene ser se dice *res* (como propiedad trascendental) no por el ser que posee, sino por la esencia que tiene, se ha de admitir que lo que se comporta como opuesto a *res* no lo es solamente el ente de razón designado con la voz «nada», sino cualquier ente de razón, tanto si tiene un fundamento transobjetual, como si carece de él. —La oposición entre lo que tiene esencia y lo que no la posee es oposición por contradicción. Como en el caso de la oposición entre ente y nada, la antilogía de lo que tiene esencia y lo que no la tiene implica una distinción que no es real, ni solo conceptual, y cuya índole es la de un término medio negativo de ambas, en analogía, no en identidad, con lo que se da en el caso de la distinción entre el ente y la nada.

47.— Como enteramente desprovisto de la índole de lo uno (en su acepción trascendental) no es posible pensar nada más que en lo que estuviera por completo dividido en sí mismo, *i.e.,* lo intrínsecamente múltiple (lo cual es, a todas luces, una quiddidad paradójica). Pero lo múltiple puede también existir como algo provisto de una cierta unidad, y entonces su oposición a lo uno exige, para ser una oposición por contrariedad, que sus extremos tengan en común el carácter de atribuible a todo lo que es.

48.— Al *aliquid,* no tomado como un sinónimo del ente, sino como lo que difiere de todos los demás sujetos o poseedores de ser, sin dejar de tenerlo, solo se puede oponer lo que de una manera necesaria fuese el único ente (así, el ὄν parmenídico). La oposición entre el concepto de lo necesariamente único y el del *aliquid* como propiedad trascendental es una oposición por contradicción, como la que se da entre el ente y la nada, pero de tal manera, sin embargo, que la nada y lo necesariamente único son, por su comprehensión, tan distintos que el de la nada es la idea de lo que no tiene ningún ser, y el de lo necesariamente único es la idea del ente (pensado como si fuese posible) por el

cual todo el ser está monopolizado.

49.— El carácter de oposición contradictoria, según la cual el concepto de lo no-inteligible por el *logos* humano se enfrenta al concepto de lo que por este puede ser entendido, lo posee también la oposición de la nada y el ente. Ello da pie a la afirmación de una analogía de proporcionalidad, que se expresa diciendo que lo inteligible es al ente lo que lo no-inteligible es a la nada, lo cual implica que así como la distinción entre el ente y lo inteligible es solo conceptual —aunque verdadera distinción—, así también es solo conceptual —aunque verdadera— la distinción entre la nada y lo no-inteligible. (Lógicamente, esta distinción presupone que tenemos una cierta idea de la nada y que de lo no-inteligible tenemos también una *idea* (no que fuese lícito juzgar que lo ininteligible es inteligible en la acepción de que por sí mismo, sin recibirla del entendimiento, tuviese capacidad para ser el objeto de un efectivo acto de intelección).

50.— Lo malo absolutamente no es lo único que se opone al *bonum* trascendental. Es, con toda evidencia, lo que máximamente se le opone (es decir, lo que se le enfrenta con oposición de contradicción). Pero lo relativamente malo se opone con oposición privativa (con, o sin, oposición de contrariedad) a lo bueno en tanto que bueno; de lo contrario, no sería lo malo solo relativamente, sino lo malo de una manera absoluta. Por oponerse privativamente a lo bueno, es posible lo malo no desprovisto de toda forma o clase de bondad. Sin embargo, la privación misma, no aquello en lo cual se da, no es bien en sentido alguno. En su originaria significación (axiológica *avant la lettre),* la privación es un mal por ser la falta de un bien posible y connatural al propio sujeto de ella. Y el mal que Leibniz designa con la expresión «mal metafísico» no es un auténtico mal, sino solo una imperfección).

51.— Los conceptos postpredicamentales son nociones de propiedades comunes a diversos géneros de entes (por supuesto, finitos), es decir, no exclusivamente pertinentes a ninguno de ellos, ya por pertenecer a todos, ya por convenir a varios. En ambos casos permanecen inscritos en el orden categorial. Son intercategoriales, no extracategoriales y, en consecuencia, no pueden ser conceptos metafísicos directos o propiamente dichos, ni tampoco indirectos o por retro-ferencia según el modo que es propio de las ideas opuestas a las que pertenecen al orden trascendental.

52.— Las nociones de Dios y de sus atributos son ideas extracategoriales que a la vez tienen la índole de los conceptos que son metafísicos de una manera directa o inmediata. Su diferencia respecto de los conceptos trascendentales consiste fundamentalmente en que, mientras que estos son universales irrestrictos, el concepto de Dios y los de sus atributos son absolutamente singulares. Por otra parte, los conceptos de Dios y los de sus atributos coinciden con las ideas trascendentales en ser nociones de perfecciones puras, es decir, de perfecciones que en su propia esencia no contienen ninguna imperfección.

53.— Desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos, la idea de Dios aparece ante todo como el concepto de lo que tiene el ser en su absoluta plenitud: con todas las perfecciones estricta y formalmente positivas (las perfecciones puras) elevadas al máximo. —Con toda su relevancia para la conexión de los dos momentos, el ontológico y el teológico, de la filosofía primera o metafísica, la noción de la causa de

todos los entes limitados no es más que el concepto de una, y solo de una, de las perfecciones puras que en grado máximo y de un modo exclusivo pertenecen al ser en su absoluta plenitud o intensiva totalidad.

54.— El constitutivo formal (o esencia metafísica) de Dios es la *aseidad,* la índole de lo que absolutamente es *por sí:* exento de toda causa que le diese la existencia, o que fuese su sujeto de inhesión, o que de algún modo le hiciera tener sentido. (La aseidad de la que Schopenhauer habla, atribuyéndola a la libre voluntad, no es la aseidad en la que viene a cifrarse el constitutivo del ser de Dios. La noción de la originariedad *(Ursprünglichkeit)* de la voluntad libre es un concepto que tal como así lo aborda Schopenhauer atañe concretamente a la cuestión de la posibilidad de una ética en consonancia con las exigencias de la lógica, no al sentido ni al desarrollo de la teología filosófica).

55.— La idea opuesta, con oposición relativa, a la noción de la aseidad es el concepto de la abaliedad, pues lo *ab alio* depende realmente de lo *a se.* No hay ningún término medio entre la aseidad y la abaliedad; pero la oposición relativa no exige un término medio negativo nada más que cuando los dos extremos de la oposición pertenecen al orden categorial. (Entre los opuestos con oposición relativa donde uno de los dos polos está fuera del orden categorial deben incluirse el ente por participación y el ente que es por esencia, absolutamente por sí).

56.— La división de los atributos exclusivamente divinos en entitativos y operativos responde a la diferencia meramente conceptual entre *cómo es* Dios en su misma entidad y *cómo opera* en función cabalmente de ella. En virtud del principio según el cual el obrar sigue al ser, los atributos divinos entitativos anteceden, según el orden del modo humano de pensar, a los atributos divinos operativos. Sin embargo, estos no se deducen de aquéllos, porque sus conceptos pertenecen a una línea lógica distinta.

57.— A lo que de una manera absoluta es por sí mismo ha de atribuírsele ante todo el ser absolutamente infinito (en acepción intensiva, no extensiva), porque ello se infiere inmediatamente de la índole misma del *ens a se,* que, en cuanto tal, no puede encontrarse limitado por algún receptor o por algo que le confiera el carácter de ente.

58.— Lo limitado o finito se opone contradictoriamente a lo absolutamente ilimitado o infinito, que, desde el punto de vista de la lógica de los conceptos metafísicos, es necesariamente el primero de todos los atributos entitativos de Dios. Entre la absoluta infinitud divina y la finitud de todo lo que no es Dios, no es posible ningún término medio, ni siquiera de índole negativa.

59.— La simplicidad divina presupone ciertamente la aseidad como constitutivo formal del ser de Dios, pero no la subsigue sin ninguna mediación lógica, sino, por el contrario, solamente a través de la absoluta infinitud del ser divino. Lo que de un modo incondicionado es por sí mismo es también absoluta o incondicionadamente simple, porque es infinito de una manera absoluta. Y este *porque,* si bien implica una cabal identidad real, lleva consigo una irreductible diferencia conceptual. Absolutamente simple y absolutamente infinito no son términos sinónimos, sino equivalentes, pero de una manera directa, no según el modo indirecto en que deben considerarse equivalentes lo

que es simple de una manera absoluta y lo que de un modo absoluto es por sí mismo.

60.— Lo máximamente opuesto a la absoluta simplicidad divina es la composición real, tanto la de cada uno de los entes finitos, cuanto la del conjunto integrado por todos ellos. Y aunque todo lo que es realmente compuesto se encuentra en una relación real de dependencia respecto de lo que es simple de una manera absoluta, la oposición entre ambos no puede ser relativa. Ésta admite algún término medio negativo, el cual queda necesariamente descartado por la oposición contradictoria que lo realmente compuesto y lo realmente simple de una manera absoluta mantienen entre sí.

61.— El atributo, literalmente negativo, que lleva el nombre de inmutabilidad, como absoluta imposibilidad de cambio, se deriva lógicamente (sin que intervenga como mediador ningún otro atributo) de la absoluta simplicidad que es propiedad exclusivamente divina. Uno de los mayores atentados contra la lógica de los conceptos metafísicos sería el que se cometiese si se tomara por inoperancia y, en consecuencia, como falta de vida lo que es en Dios la absoluta inmutabilidad. —La imposibilidad de que las causas finitas —todas las mundanas— causen sin pasar de la potencia productiva al acto correspondiente se debe, en resolución, a que son finitas, no a que son causas.

62.— Al concepto de la absoluta inmutabilidad divina se opone, con oposición contradictoria, el de la mutabilidad de todo lo que no es Dios. Los objetos de estos conceptos se oponen *per se,* no *per accidens,* y entre ellos no hay ningún término medio. De ahí la imposibilidad de que se opongan con oposición relativa, no obstante la dependencia real en que lo mutable se encuentra respecto de la absoluta inmutabilidad de la vida propia de Dios.

63.— De la absoluta inmutabilidad divina se infiere, con impecable lógica, la eternidad de Dios tal como Boecio la define: «la posesión perfecta, toda ella dada a la vez, de una vida que no puede tener término». El concepto de la eternidad es, en primer lugar, el de una duración absolutamente inagotable, *i.e.,* sin términos liminares ni intermedios o intercalados. Solo en su ser-pensada (o sea, en su dimensión lógica) es en segundo lugar la eternidad vida máxima. Y también solo conceptualmente, no realmente, es en tercer lugar la eternidad la vida del espíritu absoluto, el único ente incondicionadamente activo por sí mismo. Las demás realidades vivas, aunque poseen una cierta aptitud para actuar por sí, no la tienen de un modo incondicionado, sino, por el contrario, sometido al influjo de algo extrínseco a lo que cada una de ellas es.

64.— La eternidad y el tiempo se comportan recíprocamente como opuestos con oposición de contrariedad por darse entre ellos un término medio negativo, que es el evo, y porque el tiempo y la eternidad distan entre sí máximamente sin dejar de tener el denominador común que para ambos es la duración. —Como permanencia en el ser, la duración solo conviene a Dios de una manera absoluta. La permanencia de los entes en el ser es condicionada y relativa. Y la eternidad es el *analogatum principale* en la analogía de atribución intrínseca que a la permanencia en el ser debe reconocérsele.

65.— Doy el nombre de espíritu absoluto al ente que entiende y quiere sin que nada distinto de él le condicione. Todo lo que es espíritu o de algún modo lo tiene está dotado de la capacidad de entender y querer, mas no todo lo que posee esta aptitud puede

también ejercerla de un modo incondicionado.

66.— De la absoluta espiritualidad divina se sigue inmediatamente, como lógica consecuencia, la necesidad de que el primer atributo operativo de Dios sea la intelección absoluta. Quienes afirman que el entender subsistente (= intelección absoluta) e incluso el absoluto entendimiento son el constitutivo formal del ser de Dios no tienen en cuenta que entre ese entender y su entendimiento, por un lado, y, por otro lado, la misma aseidad de Dios, hay una distinción conceptual irreductible. La lógica de los *conceptos* metafísicos no puede hacer caso omiso de esta distinción conceptual ni dejar de atenderla al comparar lo que es un atributo con aquello en lo que consiste su fundamento o raíz.

67.— La determinación de lo opuesto al entendimiento (= intelección) que es atributo divino se puede hacer comparando el entendimiento absoluto con el ente absolutamente incapaz de entender o bien con el entendimiento limitado. En los dos casos se llega a la conclusión de que lo opuesto al *logos* propio de Dios se enfrenta a este con oposición de contrariedad, excluyéndose así la oposición contradictoria, la privativa y la relativa. (La tesis de una oposición relativa entre el entendimiento absoluto y el limitado habría de justificarse por la efectiva dependencia del segundo respecto del primero. Tal dependencia es real, pero se basa en que el entendimiento limitado es creado por Dios, lo cual no entra en el concepto de aquel, tal como lo manifiesta la posibilidad de concebir un entendimiento sin pensarlo como un efecto del entendimiento divino).

68.— La voluntad (= volición) divina se sigue inmediatamente del entendimiento (= entender) que es propio de la absoluta espiritualidad de Dios. Se deriva de él con una distinción que debe llamarse lógica no solo en tanto que este calificativo se aplica a toda inferencia necesaria, sino también porque en el caso de las secuencias es aplicable solo a las que no implican o suponen una distinción real, extraconceptual, entre antecedente y consiguiente. —No es necesario que algo, para que Dios lo quiera, esté siendo, de hecho, en acto, sino justo al revés: para que algo esté siendo fácticamente en acto es necesario que Dios lo esté queriendo, mas no de una manera necesaria, sino con absoluta libertad. (La autovolición divina es necesaria porque no cabe que Dios no quiera la Bondad Absoluta, que Él mismo es, ni que la quiera de una manera libre, como si Él mismo fuese un ser limitado).

69.— De dos maneras cabe entender lo opuesto al atributo divino llamado voluntad: o como la absoluta falta de voluntad, o como la falta de voluntad absoluta, pero posesión, a la vez, de una voluntad limitada o condicionada. Si lo tomamos de la primera manera, lo opuesto a la voluntad divina no puede enfrentarse a ésta con oposición contradictoria, sino con oposición de contrariedad negativamente mediada. En cambio, son opuestos entre sí con oposición de contrariedad sin mediación la voluntad de Dios y cualquier otra voluntad que no sea la divina.

70.— Dios puede hacer todo lo que no es contradictorio en modo alguno ni realmente idéntico a Él. La segunda de estas dos determinaciones negativas, que acaso pueda parecer innecesaria, queda justificada al advertirse que Dios no es contradictorio en modo alguno y, sin embargo, no puede hacerse a Sí mismo. —Para poder ser término de su propia potencia activa, Dios habría de ser y, a la vez, tendría que no ser; o habría de

ser infinito y, a la vez, limitado. —La omnipotencia divina es realmente idéntica a la voluntad de Dios, pero difiere de ella conceptualmente, y así debe afirmarse que se sigue de ella, no como el efecto deriva de su causa, sino como lo fundado se sigue de su fundamento lógico.

71.— A la idea de lo que de un modo riguroso y propio se denomina Creador se opone, con oposición relativa, el concepto de lo creado (también *sensu strictissimo).* Entre estos polos conceptuales no puede haber una oposición diferente de la que es propia de los correlativos, porque el segundo polo, al ser un efecto del primero, depende de él con una auténtica dependencia real.

72.— La idea de lo conservado no incluye de una manera inmediata la exigencia de que el sujeto activo de la conservación sea Dios. También los entes pueden, a su modo y manera, hacer que permanezcan otros entes no menos creados que ellos; pero ninguno de los entes creados puede conservar a todos los demás entes que están en su mismo caso, y en definitiva Dios los conserva a todos mientras permanecen en el ser. —La relación real de dependencia que así se da entre todo lo que, sin ser Dios, permanece en el ser, y Dios mismo en tanto que los conserva, justifica la afirmación de que entre Dios y lo por Él conservado se da necesariamente la oposición de correlativos.

73.— A la idea del concurso divino como la intervención de Dios en la actividad y el efecto de todo ente creado se opone, con oposición relativa, la idea de esa actividad y de ese efecto en tanto que necesariamente dependientes del concurso divino. (La noción del concurso divino es inseparable de la noción de la actividad y del efecto de todo ente creado, pero en el ejercicio de ese mismo concurso Dios y el ente creado no se comportan como interdependientes. Es lo creado lo que de un modo real se comporta como verdaderamente dependiente en el ejercicio del concurso divino.

74.— La casualidad, el azar, se opone, con oposición contradictoria, a la providencia divina; mejor dicho, los *conceptos* de estos opuestos son contradictorios entre sí, porque no cabe ningún término medio (tampoco de carácter negativo) entre previsión e imprevisión; y lo que no es previsible no puede no ser tampoco imprevisible. Y es también oposición contradictoria la que se da entre el concepto de la providencia divina y la noción del determinismo fatalista que excluye todas las formas de la libertad de albedrío. (El determinismo fatalista, *negando* la libertad de arbitrio a todo ente creado y a su Creador, *niega* también a este, pues lo que no posee esa libertad no puede tener el ser en su omnímoda plenitud, es decir, no puede ser Dios).

75.— El concepto de la ciencia divina es la idea del conocimiento intelectivo que Dios tiene de todos los otros entes (en acto o en potencia) no solo como distintos de Él, sino en tanto que de Él dependen como efectos. Dios no tiene ciencia de sí mismo (por no ser *causa sui).* Su autointelección es puramente intuitiva. El conocimiento que de los otros entes tiene Dios es también intuitivo, no demostrativo, poseyendo, no obstante, el carácter de ciencia por ser verdaderamente un conocimiento etiológico. (Aunque la demostración engendra ciencia, no toda ciencia es efecto de la demostración).

76.— No es el concepto del saber no absoluto, sino el concepto del absoluto no saber, lo que con oposición contradictoria se enfrenta a la noción de la ciencia divina. Entre la

idea de esta ciencia y la idea de la ciencia humana se da una oposición de contrarios: distan entre sí máximamente sin dejar de ser cada uno de ellos el concepto de algo que es un saber.

77.— Desde el punto de vista de la lógica la perfección antecede a lo perfecto, de la misma manera en que puede y debe afirmarse, *v.gr.,* que la blancura es anterior a lo blanco. Lo perfecto no puede, en cuanto tal, ser objeto de pensamiento sin que asimismo sea pensada la perfección, y, en cambio, la perfección puede ser pensada sin que sea pensado lo perfecto. —(La distinción real entre la perfección y lo perfecto se da solo en el caso de los objetos reales a los que apuntan los conceptos categoriales, donde se hace imposible la *praedicatio concreti de abstracto,* salvo en el accidente designado con el nombre de cantidad).

78.— Dado que el ser no consiste en no ser la nada, sino en lo que hace no serla, y ya que es perfecto (en la más ancha de las acepciones) todo lo que realmente pone ser en vez de quitarlo, y, finalmente, como la perfección es el valor de lo positivo en tanto que positivo, hay que pensar que es perfección todo aquello en lo cual está puesto lo que hace no ser la nada. —Queda, por tanto, abierta, la posibilidad de tres tipos de perfección: a) el de la que no admite limitación alguna (ni privativa, ni no privativa); b) el de las perfecciones en las que alguna imperfección está envuelta; c) el de las que de suyo no incluyen imperfección, pero pueden darse en entidades que no son perfectas de una manera absoluta o completamente ilimitada (en sentido intensivo).

79.— La imperfección no es posible como subsistente por sí misma, sino como dada en un sujeto donde hay algo de ser y, por tanto, de perfección. Así, pues, la imperfección absoluta es imposible, mientras que, en cambio, la imperfección relativa es necesaria, no para todo ente, sino para todo ente limitado, en cuya esencia está dada en una cierta unidad con una perfección que no es absoluta, sino relativa, aunque auténtica o verdadera perfección.

80.— El concepto de perfección no es la idea de algún género respecto del cual la perfección pura o simple fuese en verdad una especie. Considerada *in communi,* la perfección no puede tener la índole propia del género en cuanto tal: si la tuviese, resultaría imposible que el ser fuese una perfección, pues no es género alguno ni se subordina a ningún género. Por consiguiente, no es posible una definición esencial metafísica de la perfección pura. La fórmula «perfección que no incluye ninguna imperfección» es una definición *cuasi* esencial metafísica y desempeña un cometido análogo —no idéntico, ni tampoco equivalente— al de la definición articulada con el género próximo y la diferencia específica.

81.— Literalmente tomada, la fórmula «perfección que no incluye imperfección alguna» es negativa, al menos en un primer acceso a ella. Sin embargo, al usarla no se atenta a la regla lógica según la cual no debe ser negativa ninguna definición. Mas como quiera que la imperfección es una cierta *negatio,* el no incluir imperfección alguna es una *negatio negationis* y, de esta suerte, algo que en definitiva es positivo.

82.— «No incluir ninguna imperfección» no es lo mismo que «incluir todas las perfecciones», ni es tampoco lo mismo que tenerlas en el grado más alto. De ahí que las

perfecciones puedan darse en entes creados y no solamente en Dios.

83.— Son definiciones descriptivas (no esenciales, ni cuasi esenciales) de la perfección pura las propuestas por san Anselmo y por Duns Scoto. —Como otras definiciones, descriptivas también, de la perfección pura, propongo las siguientes: a) «perfección que no tiene ninguna necesidad de darse en algo realmente distinto de ella»; b) «perfección que no admite el tener diferencias específicas ni consiste en ninguna de éstas»; c) «perfección que puede estar dada según grados de menor o mayor proximidad al superlativo absoluto» (naturalmente, esta posibilidad no conviene a las perfecciones exclusivamente divinas, pero ello se debe a que las perfecciones atribuibles solo a Dios están dadas en grado máximo, no a su carácter de perfecciones puras, ni a que la posibilidad en cuestión deba entenderse con una necesidad); d) «perfección que en los entes que entran en su dimensión extensional puede incluir defecto o, por el contrario, excluirlo»; e) «perfección necesariamente extracategorial en su dimensión comprehensiva»; f) «perfección que elevada al superlativo absoluto conviene solo a Dios».

84.— En la perspectiva de la *lógica* de los conceptos metafísicos, el fundamento de la clasificación de las perfecciones puras no lo es lo que más propiamente es conceptual, sino lo que más propiamente es lógico, a saber, la extensión. (Por extensión de un concepto entiendo todo aquello a lo que se debe atribuir la integridad de las notas constitutivas de la comprehensión de ese mismo concepto, sin que ese «todo aquello» designe necesariamente un verdadero conjunto, ni designe tampoco necesariamente lo contrario.

85.— En conformidad con este modo de entender la dimensión extensional de los conceptos, la primera y más breve clasificación de las perfecciones puras es la que se hace al distinguir entre las intelectivamente representadas mediante conceptos singulares y las representadas intelectivamente por medio de conceptos universales. Ello no implica que todo concepto singular tenga por objeto alguna perfección pura, ni que ningún concepto universal sea representativo de alguna perfección mixta.

86.— Las perfecciones puras cuyos conceptos tienen, en virtud de su comprehensión, la propiedad lógica de ser extensionalmente singulares, son los atribuibles únicamente a Dios. Aunque son conceptos diferentes, sus comprehensiones tienen, no obstante, en común el ser determinativas de una misma extensión.

87.— Son perfecciones puras extensionalmente universales todas las perfecciones que no incluyendo en sí mismas imperfección alguna, pueden atribuirse a varios entes. Pero debe advertirse que el no incluir ninguna imperfección atañe a los conceptos de estas perfecciones, no a los miembros de su extensión. —La diferencia entre la perfección pura y su portador o sujeto hace posible que las perfecciones puras se den en realidades imperfectas.

88.— Las perfecciones puras extensionalmente universales se clasifican en dos grupos, según que su universalidad extensional sea irrestricta o, por el contrario, restringida.

89.— Lo opuesto, con oposición de contrariedad, a toda perfección pura es la perfección mixta. La oposición de contrariedad se da entre ellas porque ambas tienen en

común la índole propia de todas las perfecciones, por muy distintas que entre sí puedan ser, lo cual hace que entre las puras y las mixtas se dé un término medio positivo, cosa que no conviene a la oposición contradictoria por cuanto ésta excluye *todo* término medio.

90.— Las expresiones «conceptos de perfecciones puras restringidamente universales» y «conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio» son entre sí equivalentes en virtud de su distinta comprehensión, a la vez que idéntica extensión.

91.— Aunque todo concepto de una perfección pura es extracategorial, no todo concepto extracategorial es, a su vez, concepto de una perfección pura (ni siquiera el de alguna perfección). —El ejemplo más claro nos lo ofrece la idea de la nada absoluta. Pero también son casos de nociones extracategoriales que no tienen la índole de perfecciones puras con universalidad restringida los conceptos opuestos a los de las propiedades del ente en tanto que ente y, por otro lado, los opuestos a las ideas de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios.

92.— Las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio y las pertinentes al orden trascendental coinciden en ser conceptos extensionalmente universales, porque ninguno de ellos es determinante de una clase unimembre, y difieren por cuanto la universalidad de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio es restringida, mientras que es irrestricta la universalidad de los conceptos del orden trascendental, y porque la universalidad de las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio es restringida, mientras que la universalidad de los conceptos del orden trascendental es irrestricta.

93.— También coinciden las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio y las trascendentales en ser conceptos de perfecciones puras, de tal manera que ni explícita ni implícitamente entra en su comprehensión la índole de lo pasivamente potencial, aunque este carácter esté dado en algunos, no en todos los miembros de su extensión.

94.— Como nociones de perfecciones puras, las ideas pertinentes al orden trascendental y las extracategoriales de nivel lógico intermedio coinciden en ser conceptos cuya comprehensión, en sí misma considerada, es inmaterial e inmutable.

95.— Por referirse, en virtud de su comprehensión, a perfecciones que en sí mismas son inmateriales e inmutables, los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y los de nivel lógico máximo (conceptos trascendentales) coinciden en ser estricta y propiamente positivos. Según su aspecto lógico inmediato, lo inmaterial e inmutable es negativo por referirse negativamente a lo material y lo mutable; pero en definitiva es lo material y lo mutable lo que a su modo y manera —parcialmente, no totalmente— es negativo por la radical imperfección que envuelven en tanto que se da en ellos la potencia pasiva.

96.— Las nociones de perfecciones puras de nivel lógico intermedio y las de las pertinentes al orden trascendental coinciden en que los sujetos que las tienen, si son entes finitos, participan de ellas según diversos grados de intensidad, diferentes de los que se atribuyen a los cuerpos según la desigualdad de sus tamaños.

97.— Los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y los del orden

trascendental coinciden en ser ideas cuya comprehensión tiene la índole de analógicamente predicable de los sujetos lógicos respectivos.

98.— La comprehensión explícita de las nociones del orden trascendental está incluida formal y totalmente en la de los conceptos de las perfecciones puras restringidamente universales, mientras que la comprehensión explícita de estos no se encuentra incluida en la de aquellos. (Es «comprehensión explícita» la manifestada por las notas inmediatamente constitutivas de la del concepto del que en cada caso se trate).

99.— Mientras que todas las nociones trascendentales tienen una comprehensión explícita solo conceptualmente distinta de la de cada una de las demás ideas de nivel lógico máximo, todo concepto extracategorial de nivel lógico medio tiene una comprehensión explícita que difiere realmente de la de cada uno de los demás conceptos extracategoriales de ese mismo nivel.

100.— Todas las ideas trascendentales poseen una comprehensión implícita que es el conjunto de todas las realidades integradas *sub quadam confusione.* Por el contrario, cada uno de los conceptos de perfecciones puras restringidamente universales tiene una comprehensión implícita distinta de la respectivamente pertinente a cada uno de los demás conceptos de esta clase, y, además, ninguna de esas comprehensiones implícitas está integrada por datos inteligibles asumidos en unidad por virtud de una cierta confusión o carencia de mutuo discernimiento.

101.— Las nociones trascendentales se comportan entre sí de tal manera que en su comprehensión (explícita o implícita) ninguna de ellas añade algo real a la que es propia de cada uno de los demás conceptos pertinentes a su mismo nivel. En cambio, la comprehensión (tanto explícita como implícita) de cada uno de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio añade algo real a la de alguno de los demás conceptos extracategoriales de universalidad restringida.

102.— Consideradas desde el punto de vista extensional, las ideas de las perfecciones puras de nivel lógico intermedio coinciden con las nociones de las perfecciones puras exclusivamente divinas por no ser irrestrictamente universales, y difieren por cuanto la extensión de las ideas extracategoriales de nivel lógico intermedio es la propia de unas nociones que se han de calificar de restringidamente universales, frente a la nula universalidad lógica de los conceptos de todas las perfecciones divinas.

103.— En la perspectiva de la comprehensión, las ideas de las perfecciones extracategoriales de nivel lógico intermedio y las de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden por cuanto son ideas en cuyo contenido no entra, ni explícita ni implícitamente, la índole de la potencia pasiva (presente, por el contrario, en todos los conceptos que envuelven algún modo de imperfección).

104.— Considerada en sí misma, la comprehensión de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio y la de los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios coinciden también por tener en común la índole de lo inmaterial y de lo inmutable, pues a lo material y a lo mutable les conviene la imperfección que es propia de todo aquello en lo que se encuentra dada la potencia pasiva.

105.— Sin menoscabo de las coincidencias ya explicadas, las nociones

extracategoriales de nivel lógico intermedio y las de las perfecciones exclusivamente divinas difieren entre sí, en lo que atañe a la comprehensión, por las tres razones siguientes: a) la comprehensión, tanto explícita como implícita, de los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio está formal y totalmente incluida en la de los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios, mientras que lo inverso es imposible; b) la comprehensión explícita de cada una de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio añade algo real a las de los demás conceptos de su nivel, y, en cambio, por su comprehensión explícita, los conceptos de las perfecciones atribuibles solo a Dios difieren entre sí de una manera conceptual únicamente; c) la divergencia entre las comprehensiones explícitas de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio y las de los conceptos de las perfecciones atribuibles únicamente a Dios se da también entre las comprehensiones implícitas correspondientes.

106.— En razón de su contenido (analítica o sintéticamente expuesto), las perfecciones puras restringidamente universales son compatibles, en los sujetos que las tienen, no en ellas mismas, con las imperfecciones de esos mismos sujetos. Por el contrario, la comprehensión (analítica o sintéticamente expuesta) de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas excluye toda imperfección en el único sujeto posible de ellas.

107.— En la dimensión extensional de la noción del acto no entran todas las realidades. Hay una, aunque solo una, de la que no puede lícitamente decirse que sea acto: justamente, la potencia pasiva. (Esta potencia es una realidad, ya que cualquier ente limitado se compone realmente de ella y de todo acto que, al determinarla, no deja de mantenerla como potencia pasiva. —La potencia pasiva actualizada sigue siendo pasiva y así, como actualizada, no de ningún otro modo, puede tener el ser).

108.— En la dimensión comprehensiva el concepto del acto tiene en común con todas y cada una de las nociones del orden trascendental el ser la idea de una perfección pura, y difiere de cualquiera de las ideas trascendentales porque, mientras que el contenido de éstas se halla presente en el de cualquier realidad, el contenido de la idea del acto es, en cambio, el de una perfección pura no incluible en el contenido de la idea de la potencia pasiva.

109.— El concepto del acto y las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas tienen en común, desde el punto de vista extensional, el ser nociones de perfecciones puras. La divergencia consiste en que la idea del acto —entendida como noción extracategorial de nivel lógico intermedio— es un concepto cuyo contenido, aunque no incluye en sí mismo imperfección alguna, se da enlazado (no identificado) con el contenido de la idea de alguna imperfección, mientras que ello es absolutamente imposible en el caso de las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas.

110.— La idea opuesta a la noción del acto en cuanto acto es la idea de la imperfección en tanto que imperfección. Estas nociones se oponen entre sí con oposición contradictoria por no haber nada que, no siendo perfección, no sea imperfección tampoco.

111.— Entre las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio y de contenido formalmente entitativo debe contarse, como la más próxima a la idea del acto, el

concepto de la substancia en cuanto tal, no en tanto que es finita o en tanto que es infinita. Ni la finitud ni la infinitud entran en la definición de la substancia, como tampoco entra en la definición de la substancia el ser soporte o sujeto ontológico de los accidentes.

112.— La extensión de la idea de la substancia es tan solo un segmento de la extensión de cualquiera de los conceptos trascendentales, aunque coincide con ella por estar dada en ambas una cierta pluralidad o colección (restringida en el caso de la noción de substancia, e irrestricta en el de las ideas del orden trascendental). Y, a su vez, entre la extensión del concepto de la substancia y la extensión de cualquiera de las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas, la divergencia consiste en que, mientras que aquélla es plurimembre, ésta tiene un único miembro.

113.— Según su comprehensión el concepto de la substancia se comporta, en cambio, como un todo respecto de la comprehensión (explícita) de la idea del ente y de todas las convertibles con ella.

114.— Con oposición relativa el concepto opuesto al de la substancia lo es el del accidente, por virtud de la natural dependencia en que el accidente se encuentra respecto de su sujeto de inhesión.

115.— La idea de la persona subsigue directamente al concepto de la substancia por presuponerlo como aquello a lo cual añade una determinación restrictiva de su ámbito extensional, manteniendo, no obstante, el valor propio de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio.

116.— A la objeción según la cual la definición de la persona, tal como Boecio la propone, no sería aplicable a Dios, ya respondió santo Tomás explicando que «de Dios puede decirse que es de naturaleza racional en tanto que la razón no es entendida en la acepción de discurso, sino como naturaleza intelectual comúnmente tomada» *Sum. Theol.* I, q. 29, a. 1, ad 4).

117.— Entre las costumbres terminológicas de algunos «personalistas» se encuentra la distinción de *qué* y *quién,* de tal manera que, si se trata de personas —y del hombre, por supuesto, entre ellas— no se ha de preguntar qué es, sino quién es. Se olvida así que, para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es alguien es menester saber que toda persona es algo.

118.— Considerado desde el punto de vista de su dimensión extensional, el concepto de la persona tiene en común con las ideas trascendentales el ser una noción universal, ya que la clase determinada por él es plurimembre, pero difiere de las ideas trascendentales en razón de que mientras éstas tienen una irrestricta universalidad, la universalidad de la noción de persona es, por el contrario, restringida. Y, a su vez, comparada, también según su extensión, con los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, tiene en común con ellos el no ser determinativa de una clase que abarque la totalidad de los entes, y la diferencia consiste en que la extensión de la idea de la persona, aunque no abarca la totalidad de los poseedores de ser, contiene varios de naturaleza individualmente distinta, mientras que en la extensión del concepto de la persona que es Dios entra exclusivamente algo dotado de una naturaleza divina numéricamente

indivisible (la misma naturaleza divina a la que en el misterio cristiano de la Encarnación lleva unida el Hijo la naturaleza humana, por haberla asumido libremente).

119.— Por su comprehensión, la idea de la persona y los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden en ser ideas de perfecciones puras, pero difieren en que, si bien la idea de la persona, considerada *in communi,* no envuelve imperfección de ningún tipo, las ideas de las perfecciones puras que convienen únicamente a Dios no solo no incluyen en sí mismas imperfección alguna, sino que, además, excluyen de su sujeto ontológico toda clase de imperfección.

120.— La idea opuesta, con oposición contradictoria, al concepto de la persona, es la noción de lo que no es persona (por no ser substancia individual, o por no tener naturaleza intelectiva, o por ambas cosas a la vez).

121.— La noción de la causa eficiente en cuanto tal es la idea de una perfección operativa, mas no el concepto de una acción u operación, pues no es idea de alguna actividad.

122.— A la causa eficiente no le es absolutamente necesario el ejercicio de su actividad, sino la aptitud para ese mismo ejercicio, y esta aptitud sigue dándose en la causa eficiente cuando la correspondiente actividad no está siendo llevada a cabo.

123.— Por su extensión, el concepto de la causa eficiente coincide con la extensión de cualquiera de las ideas trascendentales en no estar limitada a un ente único, y la diferencia consiste en que la extensión de la idea de la causa eficiente es tan solo una parte de la extensión de cualquiera de los conceptos pertinentes al orden trascendental.

124.— Atendiendo a la comprehensión encontraremos que la del concepto de la causa eficiente tiene en común con la comprehensión explícita de cualquiera de las ideas del orden trascendental el no incluir en sí misma imperfección alguna, y la diferencia está en que la comprehensión de la idea de la causa eficiente es determinativa y contractiva de la comprehensión explícita de cualquiera de las ideas trascendentales. —A su vez, también el contenido del concepto de la causa eficiente y el contenido de la idea de cualquiera de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden en no incluir en sí mismas ninguna imperfección, pero difieren en que el contenido de la idea de la causa eficiente en cuanto tal —no en tanto que creada, ni tampoco en cuanto increada— puede encontrarse unido a alguna imperfección, sin que por ello deje de ser el concepto de una perfección pura, y, en cambio, las ideas de las perfecciones exclusivamente divinas (entre ellas, la de la causa eficiente increada o primera) tienen un contenido al que ninguna imperfección puede unirse.

125.— La idea del efecto se opone, con oposición relativa, a la noción de la causa eficiente, dada la dependencia real, no solo conceptual, del efecto respecto de la causa que lo produce.

126.— Toda producción es acción, pero no toda acción es producción. Mas tanto las acciones productivas como las no productivas son, en tanto que acciones, realidades en cuyo concepto no se incluye imperfección alguna.

127.— En su dimensión extensional la idea de la acción tiene en común con cualquiera de las ideas trascendentales el ser una clase plurimembre, y la diferencia consiste en que

la dimensión extensional de cualquiera de las ideas trascendentales es un todo, respecto del cual la dimensión extensional de la idea de la acción se comporta como una de las partes que lo integran.

128.— Con cualquiera de los conceptos de las perfecciones divinas la idea de la acción coincide, por lo que a la dimensión extensional se refiere, en algo meramente negativo: el no encontrarse en el máximo nivel lógico. La divergencia estriba en que la dimensión extensional del concepto de la acción en cuanto acción contiene varios miembros, y, en cambio, la dimensión extensional de cualquiera de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas se limita a un único ente, el poseedor de todas esas perfecciones y que solo de un modo conceptual se distingue de ellas.

129.— En su dimensión comprehensiva la idea de la acción coincide con las nociones del orden trascendental en no incluir ninguna imperfección.

130.— Desde el punto de vista de la comprehensión o el contenido, la idea de la acción coincide con los conceptos de las perfecciones exclusivas de Dios en la pureza de sus notas constitutivas. Y diverge en que la idea de la acción tiene una dimensión intensional compatible con alguna imperfección, no en ella misma, sino en sus sujetos ontológicos creados, mientras que la dimensión intensional de los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas es de tal índole, que excluye no solamente de sí misma, sino también de su sujeto ontológico (realmente idéntico a ella), toda clase de imperfección.

131.— Se contrapone a la idea de la acción el concepto de la inactividad como negación de acción, lo cual puede entenderse de dos modos: o como dado en un sujeto apto para ejercer alguna actividad, y entonces la oposición es privativa, o como dado en toda realidad, cual si nada real pudiera ser activo, y entonces la idea de la inactividad se opone, de una manera directa y con oposición de contradicción, al concepto de la acción cuyo sujeto es el Ser absolutamente activo, realmente idéntico a su propia actividad.

132.— La noción de la vida como acción inmanente es la idea de una perfección pura (restringidamente universal), que no excluye, ni incluye, en su sujeto ontológico, la capacidad para la acción transeúnte.

133.— Considerada en la perspectiva de su dimensión extensional, la noción de la vida coincide con cada una de las ideas trascendentales en tener la índole de un concepto para el cual es posible una pluralidad de sujetos de atribución; y la divergencia se debe a que la extensión de cualquiera de las ideas trascendentales abarca todos los entes, mientras que es tan solo un tipo o clase de entes lo abarcado por la extensión de la idea de la vida.

134.— Entre la extensión de la idea de la vida y la extensión de los conceptos de las perfecciones exclusivamente atribuibles a Dios hay la coincidencia negativa que se limita al hecho de que ninguna abarca la totalidad de los entes; y la divergencia se debe a que la dimensión extensional de la idea de la vida es la de una clase plurimembre, mientras que es unimembre la clase determinada por la dimensión extensional de cualquiera de los conceptos de las perfecciones atribuibles a Dios y solo a Él.

135.— Por la dimensión intensional la noción de la vida tiene en común con cualquiera de las ideas trascendentales el no incluir imperfección alguna. Y la divergencia entre el

contenido de la idea de la vida y el de cualquiera de los conceptos trascendentales viene determinada por lo que aquel añade a la comprehensión explícita de estos.

136.— Según su dimensión intensional la noción de la vida y los conceptos de las perfecciones que solo a Dios se atribuyen coinciden en ser ideas de perfecciones puras, aunque dentro de esta coincidencia no puede dejar de advertirse la discrepancia cifrada en que las perfecciones que solo a Dios se atribuyen no se componen, en su sujeto ontológico, con ningún modo de imperfección, mientras que la perfección pura que es la vida se da enlazada con alguna imperfección en sus sujetos ontológicos creados, no en el mismo concepto de ella.

137.— Con oposición de contradicción se opone a la idea de la vida la idea de la falta de ésta: entre ambas ideas no es posible ningún término medio, ni siquiera de carácter negativo. (El absoluto no vivir es bien diferente de una vida lánguida y escasa, que, aunque sea a duras penas, aún es vida).

138.— La intelección consiste en la posesión inmaterial de lo que en cada caso *es* lo que hace de objeto de ella. Tiene el valor de una perfección pura, dado que en su concepto no se incluye ninguna imperfección. —Las imperfecciones incluidas en la intelección humana se deben a lo que esta intelección tiene de humana, no a lo que en ella hay de intelección.

139.— Según su dimensión extensional, la idea de la intelección coincide con las ideas trascendentales por ser determinativa de una clase que no es unimembre, y difiere en razón de que, mientras que los conceptos del orden trascendental son todos ellos irrestrictamente universales, la noción de la intelección es restringidamente universal.

140.— Considerada en su dimensión comprehensiva, la idea de la intelección y las nociones del orden trascendental coinciden en ser conceptos de perfecciones puras, y divergen por cuanto a la comprehensión explícita de las nociones del orden trascendental le añade el concepto de la intelección la nota del ejercicio de la actividad de entender.

141.— A la idea de la intelección se opone, con oposición de contrariedad, la idea del conocimiento sensitivo. Estas ideas distan entre sí máximamente, justo en la misma línea (la del conocimiento) y su oposición de contrariedad excluye que en esa línea se dé algo intermedio entre ambos polos.

142.— Toda volición es, en cuanto tal, una perfección pura, pero en tanto que humana es, por el contrario, una perfección mixta. (La idea de la volición no es el concepto de un género, respecto del cual fuese la idea de una especie el concepto de la volición humana. La volición pertenece al orden extracategorial, y lo que hace que la volición humana pertenezca al orden categorial es su carácter de humana, no su misma índole de volición).

143.— En su dimensión extensional la idea de la volición tiene en común con cualquiera de las ideas trascendentales el referirse a algo dado en una pluralidad de entes, y la diferencia estriba en que esta pluralidad abarca todos los entes en el caso de la extensión de cualquiera de las ideas trascendentales, y no a todos, sino tan solo a algunos, en el caso de la extensión del concepto de la actividad volitiva.

144.— Comparada, también en la perspectiva extensional, con los conceptos de las

perfecciones exclusivamente divinas, la idea de la volición se nos presenta como coincidente con ellos por no ser irrestrictamente universal, y divergente por ser determinativa de una cierta clase plurimembre, mientras que es unimembre la clase determinada por los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas.

145.— En la perspectiva intensional, la idea de la volición y las ideas trascendentales coinciden en ser representativas de perfecciones puras, y difieren por cuanto la idea de la volición añade a los contenidos explícitos de cualquiera de los conceptos del orden trascendental la nota del ejercicio de un querer cuyo objeto es un bien intelectivamente aprehendido. Y hay también una coincidencia, y una divergencia, en lo que atañe al contenido, entre la idea de la volición —*in communi*— y los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas. Coinciden por su estar libres de toda nota de imperfección o defecto, y divergen en tanto que las perfecciones únicamente atribuibles a Dios excluyen toda posibilidad de enlace con alguna imperfección en su poseedor o sujeto, mientras que la volición en cuanto tal no excluye en sus poseedores creados la posibilidad de ese enlace, sino que la incluye, y no tan solo como posibilidad, sino como necesidad.

146.— Con oposición privativa se contrapone a la idea de la volición el concepto de la falta de actividad volitiva en un sujeto apto para llevar a cabo su ejercicio. Como en las demás oposiciones privativas, también en ésta se da un término medio negativo. Entre el concepto de la volición y el de la correspondiente privación se halla el concepto de lo que en virtud de su propia naturaleza, sin nada que la perturbe, no tiene aptitud alguna para querer el bien intelectivamente objetivado.

NOTA FINAL.— Todos los conceptos metafísicos propiamente dichos son extracategoriales, pero no todos los conceptos extracategoriales son conceptos metafísicos propiamente dichos, sino tan solo los que directamente se refieren a perfecciones puras. Los demás conceptos extracategoriales son metafísicos de una manera indirecta: por retro-ferencia a los de las perfecciones que en sí mismas no incluyen ninguna imperfección.

---

[833] Sobre el sentido y alcance de la expresión «actitud natural de la mente humana», véanse pp. 14-19 de mi *Teoría del objeto puro.* (t. VIII, pp. 15-20, de estas *O. C.,* N. del E.)

[834] Texto citado en esta misma obra, p. 200, nota 89. N. del E.

Índice de nombres propios

La inmortalidad del alma humana (2008)

Presentación

Antonio Millán-Puelles es una de las cabezas más preclaras de la filosofía española y mundial del último siglo. Académico numerario de la Real de Ciencias Morales y Políticas, Catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense, todos los que hemos tenido la suerte de recibir de viva voz su magisterio sabemos de su buen hacer y humanidad, de su estilo a la vez brillante para la materia y modesto para su propia persona, del alto nivel de exigencia que a sí mismo se imponía, por respeto a la filosofía y a los estudiantes que atendía, del cuidadoso empeño en buscar la claridad y suscitar la atención por lo verdaderamente interesante, recurriendo en ocasiones a una fina ironía y a su extraordinario sentido del humor. Sin hacer nunca concesiones que rebajaran la dignidad del trabajo docente y, sobre todo, la envergadura de los temas que abordaba en clase, era asiduo a ciertos recursos retóricos como los juegos de palabras, en los que gastaba un ingenio muy notable. Quienes le tratamos más de cerca hemos podido ver en su persona una representación preclara de la filosofía como forma de pensar, y también de vivir.

Nunca quiso simplificar la filosofía. A lo largo de toda su carrera docente, su esfuerzo no consistía en rebajarla para que estuviera al alcance de los estudiantes, sino en habilitarnos para que llegáramos a entenderla en toda su profundidad. Fuera de la universidad, en conferencias, coloquios, y cuando no se dirigía a un público especialmente versado en estas cuestiones, los temas filosóficos adquirían un atractivo e interés capaz de entusiasmar a cualquiera, y que difícilmente podía dar a la filosofía quien no se ha esforzado mucho en profundizar en ella y aclararla. La clave de su peculiar estilo docente era la perfecta combinación entre claridad y profundidad. Sus escritos distan mucho de la lucubración abstracta y esotérica que algunos adscriben al trabajo filosófico. Nada más lejano a su estilo, franco y abierto. Sus tesis son nítidas, su discurso bien ensamblado. Tanto en sus escritos como en el discurso oral, e incluso en la conversación informal sobre cuestiones de pensamiento, el lector, oyente o interlocutor tenía y tiene siempre la impresión de estar ante quien no tiene nada que ocultar, y mucho menos algo que aparentar.

Su pensamiento y su estilo filosófico es el de un realismo no simplista ni dogmático: abierto siempre al diálogo con la tradición viva, al contraste con las eternas cuestiones del

pensamiento occidental, y al enriquecimiento con otras posturas alternativas, sin caer jamás en un sincretismo irenista. Su convicción más neta: la riqueza de lo real, que se deja entender y, al mismo tiempo, se sustrae, invitando siempre a nuevas profundizaciones y ampliaciones de la investigación. Su actitud respecto de las ideas que no compartía era de una honestidad extraordinaria, la del noble reconocimiento de los puntos que entendía verdaderos y la de poner de relieve, siempre con respeto, pero sin la menor concesión, lo que le parecía falso. La estima que profesaba por determinados filósofos en ningún caso le impedía rebatir —con un rigor argumental impecable y una exquisita elegancia humana— aquellos planteamientos con los que discrepaba.

Todos los que le conocieron saben bien de su honradez intelectual, y quienes hemos frecuentado sus lecciones no hemos visto en él una sola concesión a un planteamiento extraño al interés por la verdad. Era patente, además, que vivía lo que decía, y que se hacía cargo plenamente de todas las consecuencias, tanto teoréticas como prácticas, de los planteamientos que defendía.

Hablar de Millán-Puelles, en fin, es hablar de filosofía. Toda su vida se enmarca en el ideal del sabio, el que busca y ama el saber, con la conciencia de no acabar nunca de poseerlo en plenitud. Su personalidad puede describirse como la de un hombre entregado por entero al trabajo filosófico. Desde que la lectura de las *Logische Untersuchungen*, de E. Husserl, le arrancara de sus estudios de Medicina, que solo llegó a comenzar, su biografía intelectual es la de quien ha tenido como meta permanente la búsqueda de la verdad y el servicio abnegado a ella.

Ha dedicado un esfuerzo exhaustivo al estudio de los clásicos del pensamiento occidental; su dominio del aristotelismo, del tomismo, de la tradición kantiana y de la fenomenológica —cuyos textos leía en la lengua original con perfecta soltura— encuentra difícil parangón entre sus contemporáneos. Pero también ha dedicado muchas horas a leer a los clásicos de la literatura universal, en especial los del Siglo de Oro español. Su castellano tiene la gracia de la expresión afortunada, justa, tantas veces paradójica. La consistencia de su discurso, la envergadura de sus planteamientos y la penetrante profundidad de sus observaciones componen, junto con la elegancia de su expresión, un trabajo filosófica y literariamente cabal.

No son estas palabras un elogio gratuito, sino un sincero y justísimo homenaje a quien, a mi entender, ha encarnado mejor, entre todos los filósofos que he conocido, los grandes ideales socráticos que dieron lugar al surgimiento del pensamiento en Occidente.

* * *

El 22 de marzo del 2005 expiraba Antonio Millán-Puelles. Su último aliento estuvo dedicado a prepararse espiritualmente para el tránsito a la eternidad, y a tratar de corresponder, con las escasas fuerzas que le quedaban, a los cuidados y desvelos de sus familiares y allegados. El penúltimo lo empleó precisamente en redactar el trabajo que ahora presentamos. Desafortunadamente el empeoramiento de su ya delicada salud no le permitió terminarlo. Ofrecemos el escrito, tal como lo dejó, ciertamente inacabado, pero

dotado de una relativa integridad.

De manera especial en sus obras de madurez, D. Antonio exponía su pensamiento sobre cualquier asunto filosófico en diálogo con los grandes pensadores que de eso mismo se habían ocupado, y antes de exponer su propio punto de vista examinaba cuidadosamente todas las posturas que acerca del particular consideraba relevantes. Aquí tenemos un detallado estudio sobre la inmortalidad del alma humana en los grandes pensadores, desde la Antigüedad hasta Fichte. Quedó sin redactar lo relativo a algún autor posterior a Fichte y, sobre todo, la propia postura de D. Antonio acerca del problema filosófico de la inmortalidad del alma humana. En los primeros capítulos, en los que se ocupa de una presentación panorámica de la cuestión haciendo una aproximación a las nociones de alma, hombre, muerte e inmortalidad, pueden columbrarse quizá las líneas por las que discurriría el desarrollo de su propia postura filosófica. Aunque es claro que falta lo principal, creemos que vale la pena dar publicidad a lo que ya hay, pues supone una aportación de peso a la discusión filosófica sobre el problema. Dios, a quien siempre buscó D. Antonio con la cabeza, además de con el corazón, ya le habrá descubierto todos los detalles de este asunto que a nosotros nos resulta ahora tan complejo.

Agradezco el profesor Alejandro Llano, uno de los discípulos más queridos y admirados por D. Antonio, la deferencia de contribuir a esta edición con el texto que reproducimos seguidamente.

Por último, quiero agradecer también a los profesores José J. Escandell, Juan José García Norro y Felipe Hernández Muñoz sus trabajos en la revisión del manuscrito.

JOSÉ MARÍA BARRIO MAESTRE
Febrero de 2008

Mi querido maestro

Antonio Millán-Puelles, mi querido maestro, es la persona con mayor pasión por la teoría que he conocido. Siempre aceptaba una discusión filosófica y nunca era él quien diera la conversación por terminada. Ahondaba cada vez más en el problema que se debatiera, precisaba aceradamente los términos del debate, exploraba los ramales que se abrían a uno y otro lado de la corriente conceptual, enseñaba con claridad y escuchaba atentamente.

Entre los muchos recuerdos de la tenacidad de su pensamiento que podría evocar, se me presenta ahora el diálogo entre varios colegas en la pausa del café, tras la primera conferencia de un congreso filosófico. La lección que acabábamos de escuchar —el tema es ahora lo de menos— suscitó puntos de vista encontrados entre nosotros, y Millán-Puelles se embarcó con gran vitalidad y lucidez en el intercambio de ideas. Ni se dio cuenta (o no quiso dársela) de que los minutos de descanso habían terminado y el resto de los participantes en el simposio se dirigía de nuevo al aula. A sus interlocutores nos interesaba mucho más lo que pudiera decir Antonio, ante las tazas ya vacías de café, que el discurso académico anunciado. Así es que continuamos a pie firme durante dos horas más, a vueltas con las aporías que barajábamos. Llegado un momento, yo me encontraba físicamente agotado y a duras penas conseguía seguir prestando atención a lo que se discutía. Millán continuaba impertérrito. Solo cuando la audiencia de la lección a la que no habíamos asistido volvió a salir del aula, nuestro coloquio se interrumpió. Al quedarme en un aparte con él, le dije que acababa de comprender por qué había llegado a desarrollar una asombrosa capacidad filosófica. Me miró sorprendido.

Y así, hasta el final de su vida en este mundo. No deja de ser significativo —aunque en modo alguno previsto— el hecho de que su última enfermedad coincidiera con la escritura de esta obra inacabada sobre la inmortalidad del alma. Porque, para Millán-Puelles, la filosofía era vida, expresión culminante de lo que Aristóteles llamó *bios theoretikós*. Y sabía que la muerte, ya vecina, y la pervivencia del alma tras ella, constituyen claves para la comprensión y encaminamiento de la totalidad de la vida. En la entraña de su lógica implacable y de su minuciosidad fenomenológica, latía un temple anhelante de la única luz que ilumina la existencia humana: la lumbre de la verdad. No admitía compromisos con la verdad, ni temía enfrentarse con ella. La miraba cara a cara,

amorosamente. De ahí que en su trabajo filosófico no eludiera los temas más arduos ni se retrajera ante los que pudieran resultar polémicos. Lo cual le deparó discípulos incondicionales —entre los que yo figuro en último lugar— y adversarios contumaces, los cuales no perdonaban al Profesor Millán-Puelles que no se hubiera plegado como ellos a la transformación del oficio filosófico en burocracia o trivialidad.

Millán-Puelles nos deja como legado, además de su ejemplo de pensador hondo y riguroso, una obra filosófica publicada que no encuentra parangón en el pensamiento hispano de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Los que la han seguido paso a paso, conocen su hilo conductor. Y saben que, con un permanente horizonte metafísico, Millán ha desarrollado una ontología del espíritu que investiga la articulación de las facultades superiores en la estructura trascendental del sujeto. Razón y libertad son temas de los que siempre parte y a los que continuamente retorna. Por eso es un gran conocedor del alma, tema central de la filosofía clásica y moderna, del que más recientemente se teme con frecuencia hablar, cual si fuera científicamente incorrecto. Como Agustín de Hipona, Millán-Puelles andaba sobre todo deseoso de conocer a Dios y al alma, es decir, la trascendencia pura y simple. Nunca pensaba que fueran asuntos privativos de la teología, sino que distinguía sin separar lo propio de la fe y lo propio de la razón. Como cristiano cabal y ejemplar católico, tenía presente que la fe es un libre obsequio de la razón impulsada por la gracia, y que la inteligencia filosófica puede llegar por sus propios medios a dilucidar los preámbulos de la esperanza: la existencia de un Dios personal y la inmortalidad del alma humana.

Ante la pérdida de la presencia terrena del amigo entrañable y del insustituible maestro, el hecho de que Antonio dejara este libro inacabado nos priva de sus últimas palabras de caminante hacia la luz y hacia la vida. Nos ha dejado con la miel en los labios. Hubiéramos dado cualquier cosa por poder tener ahora en nuestras manos la segunda parte de este estudio, en el que —tras las valiosas precisiones conceptuales y el recorrido histórico completo— Millán hubiera abordado derechamente la cuestión de la pervivencia del alma tras la muerte. No hay asunto de mayor interés humano, y nadie estaba en nuestro tiempo mejor preparado que él para abordar sin timideces ni ambigüedades un tema tan serio.

En este texto póstumo e incompleto, se refleja la quintaesencia del estilo filosófico de Millán-Puelles. Urgido, sin duda, por la escasez de un tiempo que vislumbraba corto, dejó esta vez casi completamente de lado la acostumbrada brillantez literaria de su prosa, y lo fio todo a la precisión conceptual y a la contundencia argumentativa. No hay nada convencional en su discurso. Si su razonamiento avanza por lo común en coincidencia con Aristóteles y Tomás de Aquino, no es en modo alguno por fidelidades de escuela y mucho menos por vinculaciones ideológicas, del todo ausentes aquí. Lo cual se muestra cuando no vacila lo más mínimo (como en las obras por él publicadas) en apartarse de sus pensadores preferidos cuando no considera acertados sus planteamientos o concluyentes sus razones. No le guía tampoco el interés puramente retórico o, por decirlo así, apologético. Prueba de ello es la atención que presta, por ejemplo, al problema de la (no) posibilidad de una aniquilación del alma por parte de Dios, cuestión a la que casi

nadie se refiere hoy, por más que haya sido un tema central en la filosofía moderna. La comparación del discurso de Millán con el de algunos *best sellers* actuales sobre el tema algo nos dice de la penuria intelectual por la que actualmente atravesamos.

Aunque todavía no se llegue en él a abordar temáticamente el argumento nuclear, el texto de que disponemos nos ofrece ya significativas anticipaciones del desarrollo teórico que habría de acometerse en la segunda parte de esta obra. La argumentación de Millán-Puelles, considerada sistemáticamente, partiría de la consideración del alcance universal del conocimiento intelectual y del querer libre, para pasar después a las operaciones inmanentes, a las facultades superiores, y al hombre como sujeto del que el alma es forma esencial. Quien desee hacerse una idea esquemática de los hitos de tal razonamiento, puede acudir al *Léxico filosófico* (1984), donde Millán-Puelles dedica una voz completa a la inmortalidad del alma humana (pp. 360-370 en el vol. VII de estas *O. C.*). Pero es su obra entera la que prepara y apoya el tratamiento de un problema en cuya dilucidación se dan cita acuciantes perplejidades existenciales y erizadas dificultades filosóficas.

Especialmente relevante para el propósito aquí perseguido es la antropología trascendental que Millán ha desarrollado en varios de sus libros, y que encuentra su expresión cumplida en *La estructura de la subjetividad* (1967), obra a la que su autor remite varias veces en estas páginas.

Se trata de una teoría del sujeto humano en la que se establece que a la conciencia del hombre le corresponde un carácter tautológico, inseparable de una ineludible heterología. Intimidad y trascendencia suelen aparecer, en las antropologías convencionales, como dimensiones contrapuestas. La versión actual de esta dialéctica sería la que se establece entre identidad e igualdad. Pero lo cierto es que no hay contraposición entre estos dos vectores. Porque lo mismo que hace de mí un ser íntimo e irrepetible, eso mismo me lanza a la conversación con los otros y a la apertura hacia la infinitud del ser. En términos clásicos, podría decirse que, por una parte, el alma es la forma del cuerpo *(anima forma corporis)* y, por lo tanto, lo que implanta al hombre en la realidad y hace de él un ente mundano, aunque no simplemente intramundano. El alma, como forma sustancial, me da el ser *(forma dat esse)*, pero en modo tal que me abre a la posesión de las demás formas *(anima forma formarum)*. Doble rendimiento de una única alma que solo es posible si toda ella es espiritual, si no se agota en constituir la actualidad de una posibilidad, sino que es inseparablemente la posibilidad de otras muchas actualidades.

El alma es el principio común de la intimidad humana y de la humana trascendencia. La concepción antropológica de Millán-Puelles se encuentra así tan alejada de un inmanentismo subjetivista como de la pérdida de sustancialidad en la intimidad de la persona. Antonio Millán no es un personalista, en el sentido actualmente usual, pero sabe muy bien cuál es el fundamento ontológico que hace del hombre una persona, y que solo puede estribar en la índole espiritual del alma humana, la cual constituye a su vez la raíz de su inmortalidad.

En *Léxico filosófico*, dentro de la mencionada voz sobre la inmortalidad del alma humana, puede leerse: «No solo tenemos cuerpo, sino también espíritu; y así como en

cierta forma somos realmente el cuerpo que en calidad de nuestro, en la acepción más esencial e íntima sentimos, así también en cierta forma somos el espíritu que tenemos y en virtud del cual estamos capacitados para todos nuestros actos de entender y para todas las voliciones realizables por nuestra potencia volitiva» (p. 361). Desde luego, ni soy un cuerpo que está misteriosamente habitado por un alma, ni soy un alma accidentalmente vinculada a un cuerpo. Entre otras cosas, porque no hay cuerpo humano sin alma. No deja de tener su interés que la fórmula clásica, adoptada incluso por el Concilio de Vienne, sea siempre *anima forma corporis* y nunca *anima forma materiae primae*. Porque no hay que entender la forma y la materia como una especie de coprincipios inicialmente aislados que, al unirse, dieran lugar a ese animal racional que es la persona humana. La realidad primaria y completa es el ser humano en su original unidad. Mientras que la materia prima no es principio de nada, por carecer de toda posible consistencia. De manera que, en el caso del hombre, no hay materia prima que valga antes o fuera del cuerpo, que está siempre ya animado por el alma. Con lo cual se resuelven, desde el fundamento, ciertos problemas que atribulan hoy día a la bioética.

Cabría entonces objetar que, correlativamente, tampoco podría haber alma humana separada del cuerpo y, por lo tanto, que no sería posible la inmortalidad del alma individual. Pero esto segundo no se sigue de lo anteriormente mantenido. Aunque la pervivencia del alma plantea problemas respecto a su individuación y forma de conocimiento, tales dificultades —que en buena parte han sido abordadas por Tomás de Aquino— no invalidan la tesis filosófica de la inmortalidad. Desde luego, nuestra identidad nos parece difícilmente separable de las sensaciones, emociones y experiencias, así como de sus respectivos recuerdos. Y es cierto que el alma separada no puede tener directamente conocimientos sensibles, pero nada impide que haga uso de las facultades superiores, es decir, del entendimiento y la voluntad.

Hace años conocí a uno de los primeros expertos mundiales en dolores de cabeza, que tenía la original característica de no haber tenido nunca dolor de cabeza; lo cual no le impedía en modo alguno estudiar este fenómeno y, en ocasiones, incluso curarlo. Como decía Wittgenstein, la idea de una cantidad negativa no va necesariamente unida a la experiencia de haber tenido números rojos en la cuenta corriente del banco. En todo caso, el propio santo Tomás advierte —en su comentario al capítulo XV de *I Corintios* — que el alma no es el yo (*anima mea non est ego*), porque a mi realidad sustancial pertenece también el cuerpo; y llega a advertir que «sin la resurrección del cuerpo la inmortalidad del alma no sería fácil *(haud facile)*, incluso difícil *(immo difficile)*, de demostrar». Lo cual no debe llevar a mantener, como han hecho últimamente algunos teólogos, que lo propio del cristianismo es defender la resurrección de los cuerpos y no la inmortalidad de las almas. Porque es obvio que la resurrección de los cuerpos sería imposible si no hubiera inmortalidad de las almas. Y, de cualquier modo, la resurrección de la carne no es un tema filosófico, mientras que sí lo es —y muy importante— la inmortalidad del alma humana, que —según acertadamente sostiene Millán-Puelles— es demostrable con independencia de la teología de la fe.

Desde su ser, el ser humano se abre a todo el ser, porque está constitutivamente

orientado a la realidad. Es un ser «onto-lógico» porque tiene el poder de captar lo real como real, y lo irreal como irreal, según ha mostrado Millán-Puelles en un impresionante libro titulado *Teoría del objeto puro* (1990). Esta peculiar condición «onto-lógica» determina la posición del hombre en el mundo, que es una implantación libre, en la medida en que no solo el hombre está físicamente en el mundo sino que también el mundo está intencionalmente en el hombre, lo cual determina lo que algunos antropólogos contemporáneos han llamado su posición excéntrica. El hombre está en el mundo, por lo cual posee una dimensión material (corporal), que le integra en el plexo de las cosas intramundanas, y él mismo presenta una estructura reiforme: no es propiamente una cosa, pero sí una cuasi-cosa. Mas el mundo está en el hombre de una manera que no puede ser a la vez material, lo cual supone que no sea una cosa entre las cosas, sino que trascienda el contexto natural en el que se encuentra integrado, e incluso su propia naturaleza, a través de la cual se integra en tal contexto. De ahí que sea concebible la existencia de esa dimensión suya irreductible a la materia una vez que el hombre haya muerto. Muere el hombre, pero no todo en él muere. No es que él o ella pervivan de algún modo, como en una especie de existencia fantasmagórica o mágica. No. Es que algo del hombre subsiste tras la muerte, porque su alma no se corrompe al corromperse el cuerpo.

En la filosofía actual se aclimata difícilmente esta realidad de la pervivencia del alma tras la muerte, precisamente porque el pensamiento filosófico se encuentra hoy día aquejado de diversas formas de naturalismo. Por carencias de método —a pesar de la aparente inflación metodológica— resulta arduo pensar en algo que no tenga una consistencia material o, al menos, que esté naturalmente vinculado con procesos físicos, psíquicos o culturales. Lo propio del método filosófico es la superación de los contenidos en busca de los actos. Esto es lo que se ha venido haciendo en el pensamiento occidental desde Aristóteles hasta Kant, con prolongaciones significativas en el idealismo alemán, la fenomenología, el análisis lingüístico o la hermenéutica no radical. Pero tal capacidad parece que ha decaído recientemente de manera generalizada. Se nos antoja hoy imprescindible atenerse a los contenidos, a lo que Kant llamaría la *Sachheit*, la *realitas*, a costa de la posible elevación a aquello que trasciende todo contenido, toda *res*, toda cosa; a aquello que es la ganancia pura de un proceso de descosificación, y que solo puede entenderse como espíritu en su significado ontológico más serio.

El naturalismo es incapaz de una comprensión del conocimiento que no suponga una cierta traslación de los contenidos externos a una especie de recinto interno al que llamamos mente, o bien una comprobación de que esos contenidos se encontraban ya en la conciencia. Y algo semejante acontece con la volición, de la que se piensa que ha de estar causada por un acontecimiento psíquico de índole emocional o desiderativa. Con un equipaje conceptual tan tosco, la sutil cuestión de la espiritualidad de un alma que es la forma sustancial de un ser vivo —un *animal rationale*— resulta prácticamente inabordable.

La cuestión de la inmortalidad del alma es una de las más difíciles con las que se puede enfrentar el filósofo. Además de su complejidad técnica, se ve acechada por

deformaciones del pensamiento que se han dado tanto en el período clásico como en la modernidad, hasta nuestros días. El platonismo y el racionalismo se mueven en su elemento cuando afrontan la pervivencia de una realidad espiritual, pero no encuentran modo de resolver el problema de la unidad del ser humano como un compuesto de cuerpo y alma. Por el contrario, al positivismo naturalista y al materialismo les resulta inconcebible la propia existencia de un espíritu que no sea mero epifenómeno de procesos físicos y psíquicos. Ambos extremos tienden a cosificar la realidad humana. Y esta reificación es la debilidad común de la mayor parte de teorías antropológicas actuales.

Gracias a su profundidad metafísica y a su agudeza fenomenológica, Millán-Puelles sortea estos riesgos y nos ofrece una antropología equilibrada y penetrante, en la que la inmortalidad del alma no se contrapone a la unidad psicosomática del ser humano. Así se puede comprobar en esta obra, cuyo carácter inacabado puede entenderse como una cifra del tema que en ella se aborda. La morada permanente del hombre no se encuentra en este mundo, por lo que todo empeño que acometamos en nuestro laborar terreno —también la filosofía— está abocado a la inconclusión. Pero no es un inacabamiento por liquidación, sino por plenitud. Antonio ha encontrado ya lo que buscaba, mas no solo por lo que pudiera atisbar en su fatiga conceptual, sino en la realidad gozosa de una vida definitivamente lograda. Ahora conoce de veras la realidad misma de aquello que alcanzó a tientas con su ansia de verdad y su tenacidad conceptual. Sabe ya qué significa la afirmación de que no todo moriría en él: *Non omnis moriar*.

ALEJANDRO LLANO CIFUENTES

Prólogo

Leo en Jorge Manrique: «No se engañe nadie, no, / pensando que ha de durar / lo que espera / más que duró lo que vio». Y seguidamente: «Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en la mar, / que es el morir».

No consigo encontrar en estos desengañados versos de Manrique algún rastro o indicio de la cristiana idea de la «otra vida» y de la inmortalidad del alma humana. A pesar de lo cual resultaría enteramente inadmisible —quiero decir, sin disculpa de ningún género— el hacer caso omiso de que, también en las mismas *Coplas a la muerte de su padre*, afirma el propio Manrique: «Este mundo es el camino / para el otro que es morada / sin pesar», y «Este mundo bueno fue / si bien usásemos de él / como debemos, / porque, según nuestra fe, / es para ganar aquel / que atendemos»[835].

En el presente libro me ocupo de la inmortalidad del alma humana sin buscarle ningún apoyo en mi personal fe de cristiano. Se trata, así, de una investigación exclusivamente filosófica, no de teología de la fe, bien que con ella comparta la inequívoca afirmación de la inmortalidad del alma propia del hombre. Mi punto de partida, así como los conceptos y los datos que utilizo, no vienen de ningún dogma revelado, sino del análisis, pura y simplemente racional, de la vida del hombre en este mundo con todos sus efectivos condicionamientos materiales.

La antropología en la que las tesis sustentadas en esta investigación se inscriben no es —obviamente, no puede ser— la de signo materialista; mas tampoco es una antropología espiritualista en la acepción según la cual la esencia propia del hombre consiste solo en su espíritu, sin que en ella intervenga de ningún modo el cuerpo, ni más ni menos que como si el ser humano, por su dignidad de persona, no quedase rectamente definido al atribuirle la índole de animal racional (donde lo racional, sin dejar de representar la dimensión más noble de la persona humana, se comporta, no obstante, como algo fundamental y radicalmente constitutivo del efectivo animal que cada hombre es.

En *La estructura de la subjetividad* he desarrollado a mi manera la antropología del nexo del cuerpo y del alma humanos. Aquí vuelvo a ocuparme de algunas de las cuestiones que en esa ocasión traté, pero ahora las examino desde el punto de vista de la inmortalidad del alma humana, uno de los asuntos de mayor relevancia en la psicología filosófica y que, sin embargo, debe ser estudiado en su íntima conexión con otros asuntos

y cuestiones de inferior alcance inmediato. Tal es, sobre todo, el caso de la irreductible diferencia entre el conocimiento intelectivo y el sensorial: una diferencia en la que, junto con la libertad propia del hombre, me propongo centrar la superación del empirismo y de sus inevitables corolarios en la interpretación del modo humano de ser.

---

[835] Citado por la edición de José Bergua: *Las mil mejores poesías de la Lengua Castellana*, Clásicos Bergua, Madrid, 1995, pp. 95 y 96.

Las claves conceptuales de la inmortalidad del alma humana

De la inmortalidad del alma propia del hombre se ha de tener, tanto para afirmarla como para negarla, una noción que en apariencia presupone ante todo el concepto de la inmortalidad. Lógicamente, la prioridad de este concepto no puede pasar de ser una mera apariencia, porque la idea de la inmortalidad tiene como necesario presupuesto la noción de la muerte y porque a su vez esta noción presupone, también de una manera necesaria, la noción de la vida.

Nos encontramos así con tres claves conceptuales lógicamente previas al concepto del alma humana y que, por tanto, es menester definir para entrar con buen pie en la discusión de si el alma propia del hombre es, o no es, inmortal. Ahora bien, aunque la noción del alma humana tiene asimismo el valor de un imprescindible requisito para el buen abordaje de la cuestión de esa inmortalidad, todavía son previos al concepto del alma humana el del hombre y el del alma en general.

De acuerdo con todo ello, la Primera Parte de este libro tiene un capítulo inicial dedicado a las tres primeras claves conceptuales de la noción de la inmortalidad del alma humana (a saber, las ideas de la vida, de la muerte y de la inmortalidad), siendo el objeto de un segundo capítulo el concepto del hombre, mientras que el capítulo tercero trata de la noción del alma en general; y, por último, un cuarto capítulo se ocupará de la específica noción del alma humana.

I. Las tres primeras claves conceptuales de la noción de la inmortalidad del alma humana

§ 1. LA IDEA DE LA VIDA

El recurso a la explicación etimológica es de muy poca (por no decir ninguna) utilidad en el caso de la palabra «vida». El vocablo latino *vita* tiene múltiples significaciones, las mismas que las del término español «vida» según el uso que de él se hace no solamente en contextos científicos y filosóficos, sino sobre todo y ante todo en el lenguaje vulgar.

La primera de las acepciones señaladas en el *Diccionario* de la Real Academia Española es la de «actividad funcional de los seres orgánicos, indispensable para su conservación». Pero esta fórmula, ciertamente cercana al significado científico y filosófico del vocablo en cuestión, tiene el inconveniente de que si acudimos a lo que en el mismo *Diccionario* se nos dice sobre el vocablo «orgánico» nos encontramos con que la palabra «vida» reaparece, puesto que a propósito de «orgánico» se afirma: «Aplícase al cuerpo apto para la vida», con lo que viene a cometerse, en suma, un palmario *circulus in definiendo*.

Las voces griegas βίος y ζωή, de las que proceden, respectivamente, los términos españoles «biología» y «zoología», presentan diferencias de matiz, determinadas en cada ocasión por el contexto y que se cifran –aunque no siempre– en que βίος designa en la mayor parte de los casos el modo o la manera de vivir, mientras que ζωή significa el vivir mismo, cualesquiera que sean sus modos y los recursos que lo hacen posible. —En un conocido *Diccionario etimológico de la lengua griega* se declara que el sentido de βίος no es el hecho de vivir, sino la manera de vivir, sobre todo si se habla de hombres, aunque a veces si se habla de animales (se sobreentiende, no humanos), de donde vienen las expresiones «modos de vivir» y «recursos»[836]. Y en ese mismo *Diccionario etimológico* el vocablo ζωή aparece incluido en el artículo dedicado al verbo ζώω, que significa vivir, y el sustantivo nombra la propiedad de ser viviente, distinguiéndose así de βίος[837].

A la vista de estos informes tan escasamente ilustrativos, pienso que lo mejor que cabe hacer para dar algún paso hacia delante en el esclarecimiento de la idea de la vida es fijar

la atención en lo que solemos concebir como viviente, en concreto las plantas, los animales en general, los hombres y el propio Dios[838]. El hecho de que los califiquemos de vivientes supone que los concebimos como seres en los cuales se da la vida, sin que ello quiera decir que todos la poseen del mismo modo: antes por el contrario, les damos nombres distintos porque pensamos que son distintas sus vidas, aunque tampoco esto excluye que nos los representemos provistos de un cierto denominador común: la vida en tanto que vida, lo que hace que vivan esos seres que calificamos de vivientes. ¿Mas qué es eso, cómo lo podemos definir?

A esta pregunta ha de dársele una respuesta de signo positivo. Indudablemente, deja de darse esa respuesta si nos limitamos a decir que la vida consiste en algo que no todos los cuerpos tienen. Por lo demás, tampoco responderíamos de un modo positivo si declarásemos que la vida es algo cuya posesión no requiere la corporeidad, ya que es posible atribuirla a Dios en tanto que concebido como un ser absolutamente incorpóreo, y porque asimismo cabe considerar como efectivas actividades vitales las intelecciones y las voliciones ejercidas por los seres humanos.

«Llamo vida —dice Aristóteles— al hecho de que por sí mismo algo se nutre, crece y decrece»[839]. Mas esta declaración no perfila completamente lo que Aristóteles piensa que es la vida. Así lo hace ver la afirmación aristotélica de que «Dios es el eterno y más noble viviente, de modo que hay en Dios una vida en continua duración e interminable»[840]. Y la razón en la que Aristóteles se basa para atribuir la vida a Dios es que el acto del entendimiento es vida, y aquél (se refiere a Dios) es acto intelectivo[841], con lo cual se hace lícito pensar que la intelección humana es también vida.

La descripción aristotélica de la vida como el hecho de que por sí mismo algo se nutre, crece y decrece, no considera la vida en todas sus manifestaciones, sino en las que le atañen cuando se da en las sustancias que son realidades corpóreas, sin que esto implique que todos los cuerpos naturales tengan vida —Aristóteles lo niega expresamente[842]— ni que en todos los que la tienen se den únicamente el nutrirse, el crecer y el decrecer. Para santo Tomás, la explicación que de la vida da Aristóteles señalando solo estos hechos se efectúa según el modo de un ejemplo más que según el propio de una definición[843]. Y en verdad puede admitirse que se trata únicamente de un ejemplo, mas no está de sobra el añadir que ese ejemplo señala lo que es la vida en su más baja o mínima expresión, la que no falta en ningún viviente corpóreo, es decir, la que, además de estar dada en las plantas, se da también en todos los animales, sin excluir, por tanto, al hombre según su propia dimensión de animal.

De acuerdo con ello, por debajo de ese nivel no hay vida alguna, frente a lo que sostiene el «hilozoísmo» (de ὕλη = materia, y ζωή = vida) con su afirmación de que todas las realidades materiales viven. Aristóteles no pudo hacer ninguna descalificación de la tesis hilozoísta porque no encontró, en los pensadores que le antecedieron, una expresión clara y taxativa de esta tesis, tal como, *v.gr.,* la hizo, en cambio, la física de los pensadores estoicos.

En varias ocasiones se ha ocupado Kant del hilozoísmo. Aquí puede bastarnos la impugnación que le dedica en los siguientes términos: «La inercia de la materia no es ni

significa otra cosa que la *falta de vida* de la materia en sí misma (…) Como capaz de modificar el estado de una sustancia el único principio interno que conocemos no es otro que el deseo, ni tampoco sabemos de otra actividad interna que no sea el pensar, con el sentimiento, a él subordinado, del placer y del displacer, y las ganas o la volición. (…) En la ley de la inercia (junto a la permanencia de la sustancia) está fundada absoluta y completamente la posibilidad de una auténtica ciencia de la naturaleza. El hilozoísmo sería lo contrario de lo primero y, por tanto, también la muerte de la filosofía de la naturaleza»[844].

En este pasaje Kant rechaza una desmesura oponiéndole otra, ya que la afirmación de que toda materia vive (hilozoísmo) se halla tan fuera del común sentir como lo está, a su vez, la negación de que realmente viva lo que no ejerce la intrínseca actividad que es el pensar, ni el sentimiento, a él subordinado, del placer y del displacer, ni el deseo o volición (tesis kantiana). Sostener, según hace Kant, que en sí misma no tiene vida la materia es claramente admisible, siempre que no se confunda a la materia con el ente que la posee y que también puede estar determinado por algo que ella no es. Ciertamente, se ha de admitir que, si se da la posesión de vida, ello no se debe a la posesión de materia (y en este punto coincidimos con Kant por su rechazo de que en sí misma tenga vida la materia), sino al estar provisto de algo que la materia en sí misma no es, pero que también se encuentra en lo que la tiene. Y, de esta suerte, a ningún pensador aristotélico le repugnaría la negación de que el vivir esté dado en y con la materia prima (*i.e.,* la πρώτη ὕλη afirmada por Aristóteles como potencia pasiva pura); pero, en cambio, estaría en desacuerdo con la negación de que lo dotado de esa materia primordial —la dada en todos los cuerpos— se encuentre, por el solo hecho de tenerla, radicalmente imposibilitado de vivir.

En el concepto kantiano de la vida, tal como lo podemos advertir en el texto arriba citado, hay una cierta coincidencia parcial con la noción aristotélica de la ζωή según la hemos visto perfilada en *Sobre el alma* II, 412 a 14-15. En efecto, dado que la falta de vida *(Leblosigkeit)* es imputada por Kant a la materia justamente en cuanto materia[845] y como quiera que esa falta de vida la atribuye Kant a la inercia, hay que pensar que el concepto kantiano de la vida es la idea de una cierta autodeterminación, lo cual coincide, sin duda, con el «por sí mismo» (δι' αὑτοῦ) asignado por Aristóteles a las funciones vitales del nutrirse y del crecer y el decrecer. Y la coincidencia es solamente parcial por la bien clara razón de que el autodeterminarse no se da, según Kant lo concibe, nada más que en el ejercicio del pensar y en el de las otras actividades intrínsecas dependientes de este ejercicio, mientras que para Aristóteles, en cambio, el nutrirse, el crecer y el decrecer son cosas que por sí mismo lleva a cabo el ser en el que se dan y al cual el Estagirita no le exige que piense ni que realice ninguna de las actividades intrínsecas que se subordinan a la del pensar.

* * *

La noción de la vida ha sido reiteradamente examinada por santo Tomás en varios de

sus escritos. Ya en su *Comentario* al tratado aristotélico *Sobre el alma* dice el Aquinatense que «la índole propia de la vida consiste en que algo es apto para moverse a sí mismo, y el movimiento se entiende aquí en un sentido amplio, por cuanto también la operación intelectual es denominada movimiento. Porque decimos que son sin vida los seres que solo pueden moverse por un principio extrínseco»[846].

La dilatada acepción, dada en este pasaje, al término «movimiento» no me resulta enteramente plausible, sobre todo si tengo en cuenta que la vida se da también, y según una forma supereminente, en Dios, donde no hay posibilidad de cambio alguno. E incluso si me limito a considerar la vida en los vivientes creados, me encuentro con que no toda operación es *motus,* aunque haya operaciones que lo impliquen por ejercerse con una cierta transición de la potencia al acto.

En el mismo sentido del texto aquinatense del comentario al tratado aristotélico sobre el alma se encuentran las siguientes declaraciones: «El vivir es atribuido a algunos seres porque se ve que se mueven por sí, no por otros. Y esta es la razón de que por cierta semejanza decimos que viven los seres que parecen moverse por sí, desconociendo el vulgo sus motores, como el agua viva de la fuente que mana, no el agua de la cisterna o del estanque en quietud, y como el azogue, que parece tener cierto movimiento. Porque propiamente se mueven por sí las únicas realidades que a sí mismas se mueven, compuestas de algo que es motor y algo que es movido, como las animadas. De ahí que digamos que éstas son las únicas que propiamente viven (…). Y puesto que las operaciones sensibles son con movimiento, se dice, además, que vive todo cuanto se actualiza a sí mismo para sus propias operaciones, aunque no sean con movimiento, por lo cual el entender, el apetecer y el sentir son acciones vitales»[847].

Esencialmente lo mismo vuelven a expresar las siguientes declaraciones: «De un modo propio se dice que son vivientes los seres que se mueven con alguna especie de movimiento, ya se tome el movimiento en sentido propio, tal como así se llama al acto de lo imperfecto (…), ya se tome en común, tal como se denomina movimiento al acto de lo perfecto, por cuanto al entender y al sentir se les llama moverse»[848].

Para el lector no familiarizado con la doctrina y la terminología aquinatenses habrá de ser útil explicar el alcance de la diferencia entre lo que en el texto que acabamos de ver se denomina «acto de lo imperfecto» *(actus imperfecti)* y lo que se llama «acto perfecto» *(actus perfectus)* en ese mismo lugar. Aunque en otras ocasiones la expresión *actus imperfecti* pueda tomarse con un sentido distinto, el que hace al caso en la presente ocasión es denominativo de algo no enteramente hecho cuando se ejerce, de manera que ya no se ejerce cuando está enteramente hecho, tal como, *v.gr.,* el acto de edificar deja de realizarse cuando está por completo realizado. —No cabe decir lo mismo respecto del entender y del sentir, así como del querer, pues los actos correspondientes se dan enteros cuando son ejercidos, en virtud de lo cual cada uno es acto de algo perfecto *(actus perfecti)* según la acepción en que llamamos perfecto a lo completo, pues ninguna de esas tres operaciones se lleva a cabo de una manera sucesiva, *i.e.,* por partes que conforme van siendo van dejando de ser una tras otra. O se las ejerce enteramente, o enteramente están por ejercer. (Cosa distinta es que los objetos de esas operaciones, no

ellas mismas, puedan estar dados parcialmente, según ocurre si entiendo solo un aspecto, una parte, de algo, o si capto de una manera sensorial lo que no es más que una parte, o un cierto aspecto, de algún objeto sensible, o si lo que quiero no es la totalidad de algo que yo conozco, porque ni lo primero es un semientender, ni lo segundo es un semisentir, ni lo tercero es un semiquerer. Sería ilícito atribuir a unas operaciones la parcialidad que —si así, en efecto, acontece— conviene a sus respectivos objetos).

Indudablemente, la mejor —la más rigurosa y clara— de las descripciones que santo Tomás ha hecho de la entidad del vivir es la consignada en este otro pasaje: «Se ha de considerar que de algunos seres decimos que viven en razón de que operan por sí mismos y no como movidos por otros, por lo que cuanto más compete esto a algo, tanto más perfectamente se encuentra en ese algo la vida»[849]. —A este modo de hacer la definición del vivir o de la vida[850] lo considero como la más clara y rigurosa de las definiciones aquinatenses de la vida, porque omite la idea del movimiento o cambio, ya que no siempre es la vida un cierto moverse, o cambiarse, que algo lleva a cabo por sí mismo. La vida más noble o perfecta, la de Dios, excluye todos los tipos de mutabilidad.

* * *

En un libro que dediqué al análisis lógico de los conceptos metafísicos he definido la vida como *acción inmanente*[851]. En los pensadores de la Escuela este tipo de acción es habitualmente atribuido, de manera exclusiva, al conocer y al apetecer, es decir, a unas operaciones que no salen de lo que por sí mismo las ejerce, de tal forma que en su sujeto está el principio y el término de ellas, comportándose, así, como lo que por sí mismo y en sí mismo las realiza. —A mi modo de ver, las operaciones cognoscitivas y apetitivas no son las únicas acciones inmanentes, según se piensa en la Escuela. También llamo acciones inmanentes a otras operaciones bien distintas del conocer y del apetecer, pero que en aquello que las cumple tienen su principio originario y su término propio, lo cual sin duda conviene a las actividades de carácter vegetativo, en primer lugar a la nutrición, y, en segundo lugar, al crecimiento. (El decrecer o menguar no debe considerarse como actividad vegetativa, porque si bien acontece en los seres dotados de un vivir que tiene ese carácter, no es propiamente una actividad o acción).

Incluyo la nutrición y el crecimiento en el repertorio de las acciones inmanentes porque los seres en los que el nutrirse y el crecer se cumplen las realizan por sí y en sí, aunque extrínsecamente se encuentren condicionados por algo que ellos no son y aunque estas actividades puedan tener también efectos en realidades distintas de aquellas que las ejercen. Actuar bajo alguna externa condición no es nada que excluya en su sujeto el comportarse como un auténtico principio originario. También el apetecer y el conocer pueden tener un condicionamiento externo —salvo en el caso de Dios—, sin que por ello el agente de estas actividades deje de obrar por sí y en sí, a lo cual puede añadirse que a su vez el conocimiento y la apetición pueden tener, de una manera indirecta o mediata, algún efecto externo a ellos y al respectivo agente.

* * *

Un posible reparo a la definición aquí propuesta de la vida como acción inmanente es el que surge si se considera la reproducción en su índole de algo cuyo agente opera por sí mismo (aunque pueda estar condicionado de una manera extrínseca), pero al que justo como reproductor le es esencial y, consiguientemente, necesario (no solo posible), tener un efecto externo.

A esta objeción respondo haciendo ver que la actividad reproductiva es acción inmanente, aunque se dé con un efecto externo al ser que la lleva a cabo, porque la índole propia de la acción inmanente no es incompatible con que tenga un efecto externo a aquello que la realiza. Incompatible con la índole propia de la acción inmanente sería (además de que su sujeto no actuara verdaderamente, por sí mismo, sino tan solo movido por otro) que excluyera el darse *en* su agente, de tal manera que realmente no le afectara en modo alguno. Ahora bien, la reproducción no deja de afectar a su sujeto, y en este sentido es inmanente a él, por más que surta un efecto que le es exterior. —Este mismo argumento lo he presentado ya en otra ocasión, exponiéndolo en los términos que siguen: «Todas las actividades *propiamente* vegetativas (no las que las preceden como condiciones o requisitos suyos, ni en calidad de resultados que se derivan de ellas) son acciones que permanecen en los propios agentes que las realizan. La nutrición y el crecimiento son, consideradas en sí mismas, acciones inmanentes. Y la reproducción, aunque tenga un efecto separable de sus sujetos activos y —en tanto que se separa, externo a ellos— es imposible sin acción inmanente. Lo prueba el hecho de que la actividad reproductiva no la ejercen los entes cuyas acciones son solo las transeúntes, y a los cuales la vida no se les atribuye: los que llamamos cuerpos inanimados»[852]. (El cuerpo inanimado, además de operar únicamente como movido por algo externo a él, tampoco queda afectado en sí mismo al ejercer sobre otro ser su actividad).

* * *

Otro posible reparo a la definición de la vida como acción inmanente es el que tal vez pueda venir de la consideración de la enfermedad como algo que solo cabe en los seres que tienen vida. La enfermedad no puede ser acción inmanente alguna, porque es algo que se padece, es decir, no una acción, sino una pasión, y, sin embargo, no se da en los seres que carecen de vida, sino tan solo en los provistos de ella. —A esto respondo que la enfermedad *presupone* la vida, pero *no la es.* Sin estar vivo no es posible enfermar, pero el enfermar no es el vivir, por más que lo presuponga. —Por otra parte, la lucha del viviente enfermo contra su enfermedad no solo presupone en él la vida, sino que es vida en él, pero esa lucha no es una enfermedad y desde luego es una acción inmanente, una actividad que el enfermo realiza por sí mismo (aunque cuente con el auxilio de algo que le es externo) y en sí mismo también.

* * *

El cambiarse a sí mismo de lugar, la autolocomoción, es vida; tiene la índole de una acción inmanente, porque el animal que se traslada actúa en verdad *por sí mismo* (sin que esto excluya todo condicionamiento que le venga de algo exterior) y porque *en sí mismo* ese animal queda afectado por ella, aunque esto tampoco impida que en algo externo al agente de la autolocomoción se produzca un efecto externo a él.

La diferencia entre el por sí y el en sí pertinentes al animal que se traslada es un caso especial de la que en general atañe a toda acción inmanente, sin excluir la que conviene solo a Dios. Sin embargo, frente a la posibilidad, actualizada en los seres finitos, de que el por sí vaya unido a un condicionamiento que proviene de fuera, en el por sí divino no hay posibilidad de semejante condicionamiento en modo alguno, por cuanto Dios es el ser del que dependen todos los demás y que de ninguno de los demás depende. Por otro lado, aunque Dios tiene el poder de provocar efectos en lo exterior a Él, no cabe que lo exterior a Él exista sin que de Él dependa, mientras que los efectos producidos por los vivientes creados pueden, en cambio, darse en realidades no subordinadas a ellos. Y, en fin, la imposibilidad de todo género de autolocomoción en el vivir divino no es en este vivir ningún defecto, sino la lógica consecuencia de la absoluta ubicuidad de Dios (propiedad que en ningún sistema panteísta es atribuible al Ser Supremo, pues la presencia de Dios en cada una de las demás realidades es cosa bien diferente de la presencia de esas realidades en la propia entidad divina).

* * *

La noción de la vida es el concepto de una perfección pura o simple, *i.e.,* la idea de una perfección en cuya esencia no entra imperfección alguna. Que la vida es una cierta perfección se echa de ver cuando se considera el valor positivo que le reconocemos en oposición a la falta de vida, tanto si esta falta es, por así decirlo, algo innato —según conviene a los seres donde el vivir no ha existido ni puede existir jamás— como si es algo sobrevenido a un ser donde el vivir existió.

Indudablemente, la vida vegetativa y la de los animales todos —la del hombre también, no solo en lo que coincide con los demás animales— son algo en lo que se dan imperfecciones y, por tanto, no son perfecciones puras o simples, sino mixtas; mas ello no se debe a que los seres en los que éstas se dan son seres vivos, sino al modo (limitado o relativo, no absoluto) de su propio vivir. Así, pues, la vida en tanto que vida, no en cuanto dada en las plantas, en los animales no humanos y en los hombres, tiene el carácter de una perfección pura o simple, lo cual permite atribuirla a Dios, en quien ninguna imperfección es posible y donde todas las perfecciones que no incluyen ningún defecto son realmente (no conceptualmente) idénticas entre sí, a la vez que a su poseedor.

Por su carácter de perfección pura o simple, no incluye la vida en su propia esencia la necesidad, ni siquiera la posibilidad, de llegar a dejar de ser. Si en su esencia incluyera esa posibilidad, la vida no podría darse en Dios, y otro tanto debe decirse de la necesidad

de vivir, como quiera que la necesidad presupone o implica la posibilidad. (No cabe que lo necesario —en su sentido más estricto y riguroso— no sea también posible).

Según la clásica definición propuesta por Boecio, la eternidad divina es la cabal posesión, toda ella dada a la vez, de una vida que es interminable[853]. Así, pues, la vida en cuanto tal, no en tanto que divina, ni en tanto que no divina, no incluye en su propia esencia la imposibilidad, ni tampoco la posibilidad, de dejar de ser. Ni lo uno ni lo otro le convienen por su misma índole de vida, sino por el modo o la manera en que, según los casos, los vivientes la tienen.

Ahora bien, la existencia de seres vivos que *de facto* dejan de ser no es pensable sin el concepto del dejar de vivir, *i.e.,* sin la noción de la muerte. Pasemos ahora a hacer su análisis.

§ 2. El concepto de la muerte

Hasta cierto punto es comprensible que en la mayor parte de los casos los filósofos que se ocupan de la muerte se refieran a ella en tanto que afecta al hombre y no dediquen una suficiente atención —si es que le prestan alguna— a lo que la muerte es en cuanto tal y no solo en tanto que humana. Es comprensible este enfoque privilegiada y hasta abusivamente antropológico en razón del gran interés que en cada hombre suscita la consideración de su propia muerte y la de los seres más queridos por él, aunque también, a veces, la de otros hombres con los que no ha mantenido ningún trato recíproco y que pueda calificarse de verdaderamente personal.

Sin embargo, como la idea de la muerte en cuanto tal, *i.e.,* en general, *in communi,* no puede dejar de hallarse en la noción de la muerte que afecta al hombre, resulta lógicamente necesario hacer su análisis para poder efectuar más adelante, con la mayor claridad y precisión posibles, el del concepto de la muerte humana[854].

La etimología de la voz «muerte» nos remite al vocablo latino *mors,* cuyo sentido más ancho es el de *cesación de la vida,* y tal es asimismo la primera y más dilatada de las acepciones del término español «muerte», al que vienen a unirse con cierto carácter sinonímico las palabras «defunción», «óbito», «fallecimiento», «expiración» y algunas otras más por el estilo, si bien debe tenerse en cuenta que lo así designado es más bien el primer momento de la muerte y no aquello en lo que ésta misma consiste prescindiendo de todo género de determinaciones temporales.

Con la palabra *mors* se corresponde el término θάνατος, del cual proceden algunas voces españolas cuyo significado tiene que ver con la cesación de la vida, aunque a veces el término griego se emplea para nombrar una personificación simbólica de la muerte o para designar el cuerpo muerto. En un *Diccionario etimológico* que ya está citado en el § 1 de este mismo Capítulo veo la siguiente explicación del origen de θάνατος: «Para encontrar una etimología plausible, hay que anteponer *dhw,* evocándose entonces el aor. sánscrito *à-dhwani,* con el significado de "se extinguió", "desapareció"»[855]. Sin embargo, el concepto de la muerte no es idéntico a los de la extinción y la desaparición.

Toda muerte es una extinción, mas no toda extinción es una muerte; y otro tanto debe decirse de la muerte y la desaparición.

La muerte implica o presupone la vida como aquello a lo que se opone. Y como quiera que la relación de oposición es imposible sin ningún modo de reciprocidad, se ha de admitir que la vida es algo opuesto a la muerte, dado que, a su vez, ésta se opone necesariamente a aquélla. Ahora bien, aunque en verdad la vida es opuesta a la muerte, no es verdad que consista en darse como su opuesto, análogamente a como en verdad el ser es opuesto a la nada, mientras que no es verdad que en la oposición a la nada estribe o consista el ser.

Por una esencial retro-ferencia la noción de la muerte no solamente se opone, sino que también presupone, la noción de la vida. Por el contrario, ésta, aunque se opone a aquélla, no la presupone en modo alguno: no nos conduce, por retro-ferencia, a la noción de la muerte. Si esto no fuese verdad, sería menester pensar que la noción de la vida divina presupone la idea de la muerte de Dios, de tal manera que Dios no podría vivir sin haber muerto, *i.e.,* sin haber perdido antes la vida, lo cual es inadmisible no ya solo en el caso de Dios, sino asimismo en el caso de los otros seres vivientes, puesto que por necesidad nos llevaría a un inagotablemente reiterado círculo vicioso, donde el vivir presupondría el morir y este, a su vez, no podría dejar de presuponer el vivir, y así, inevitablemente, *in infinitum.*

Hechas estas aclaraciones, con las que se niega que la noción de la vida sea una idea cuyo ser consiste en oponerse a la noción de la muerte, el análisis de ésta nos exige dar un nuevo paso en virtud del cual venga a determinarse el modo de oposición que los conceptos de la vida y de la muerte mantienen entre sí. —Cuatro son los modos de oposición señalados desde Aristóteles *(Met.,* 1018 a 20-22) para las ideas: el de la oposición contradictoria, el de la privativa, el de la contraria y el de la relativa. Tratemos de ver ahora cuál de ellos es el que conviene a la oposición conceptual de la muerte y la vida.

a) La analogía, que antes he señalado, entre la oposición de los conceptos de la nada y del ser, por una parte, y, por otra, la oposición de los conceptos de la muerte y la vida, puede hacernos pensar que, por ser la primera una oposición de contradicción, es también de contradicción la que debe atribuirse a la segunda, a la que los conceptos de la muerte y la vida mantienen entre sí. Mas esto debe rechazarse de inmediato, a la vista del hecho lógico de que la oposición de contradicción es la más completa y radical de las que entre los conceptos puede haber, por no admitir término medio alguno, ni siquiera de carácter negativo, según cabe advertir al comparar los conceptos de la nada y el ser. (No hay, no puede haber, ningún concepto que no lo sea ni de algún ser, ni de la nada tampoco, entendiéndose aquí por ella la nada absoluta o pura, no el relativo no-ser que sin duda conviene a todo ser finito o relativo).

Entre los conceptos de la muerte y la vida se da un término medio negativo o, para decirlo de otro modo, neutral respecto de la muerte y de la vida: un concepto de algo que no es ninguna de ellas: *v.gr.,* la noción de todo cuerpo no viviente y que tampoco está muerto, porque nunca vivió, como es el caso de cualquier sustancia mineral. —Otros

ejemplos: los colores, los olores, los sonidos, etc. (ninguno de los cuales es muerte ni es vida, ni tampoco viven ni están muertos). Y es igualmente otro caso toda imagen especular, no por ser una sustancia mineral el espejo, sino porque la imagen en él reflejada no es muerte ni es vida, ni algo muerto, ni algo viviente. —Muchos otros ejemplos cabe aducir, pero los consignados son bastantes para ilustrar la idea del término negativo entre la vida y la muerte.

(Por lo demás, la posibilidad de un término medio positivo entre la muerte y la vida consistiría en la posibilidad de algo que a la vez que fuese vida fuese muerte también: como quien dice, la posibilidad de un imposible absoluto —no la de la idea correspondiente—, dada la incondicionada validez del *principium contradictionis,* cuya negación sería tan solo aparente, porque ella misma sería la afirmación de ese mismo principio: de lo contrario, estaría manteniendo, paradójicamente, que ningún negar es afirmar, ni ningún afirmar es un negar: vale decir, que es válido el *principium contradictionis).*

b) La oposición privativa —la más cercana a la contradictoria— es la que entre sus polos, respectivamente la posesión y la privación de algo uno y lo mismo, tiene un término medio positivo, a saber, un sujeto apto para ambas, aunque no, claro está, para las dos a la vez. Pues bien, un sujeto apto para la posesión de la vida y para su privación lo es todo cuerpo viviente como apto o capaz para estar dotado de vida y para llegar a quedarse sin ella. Por tanto, la oposición entre la vida y la muerte es una oposición de carácter o signo privativo, ya que tanto el vivir como el morir son posibles —aunque no los dos a la vez— a todo cuerpo viviente.

Pero, además de un término medio positivo, la oposición privativa puede tener también un término medio negativo, tal como ocurre, pongamos por caso, en la oposición entre la facultad de ver y la ceguera, ya que cabe no ser ni la una ni la otra, sino algo ajeno a las dos, como lo son respecto de la vida y de la muerte las sustancias minerales, y los colores, los sonidos, los olores, etc., a los que debe añadirse, entre otros casos, la imagen especular, según quedó ya explicado en el apartado a) de este mismo § 2.

Contra la tesis del carácter privativo de la oposición entre la muerte y la vida cabe argumentar basándose en que el sujeto de la privación no deja de ser en virtud de ella, mientras que, en cambio, la muerte hace que su sujeto pierda el ser, si es verdad que el ser en los vivientes es vivir. Mas aunque desde luego en los vivientes el vivir es ser, ello no implica que el vivir sea todo el ser de los vivientes corpóreos. Cuando un cuerpo pierde la vida no se queda también sin su corporeidad. Continúa siendo cuerpo, aunque no el mismo, sino *otro,* o un conjunto de realidades materiales sin esencial unidad (sobre lo segundo habremos de volver). Mas entonces es claro que la muerte de un viviente corpóreo no se opone a su vida según una antilogia por completo idéntica a la que se da entre la privación y la posesión en cuanto tales, ya que el sujeto de la una y de la otra es numéricamente el mismo (no solo el mismo de una manera específica, o bien de un modo genérico).

Por consiguiente, considerando todo lo hasta aquí dicho en este apartado b), pienso que entre la vida y la muerte se da una oposición no estricta o propiamente privativa,

pero asimilable en cierto modo a ella, en virtud de lo cual me parece lícito llamarla, para darle algún nombre, una *cuasi* privativa oposición. (Tan desmesurado me resulta el identificarla por ejemplo a la oposición privativa, como el omitir, o el negar, que con ésta tiene mucho en común).

c) Que sus dos polos disten máximamente dentro de un mismo género es el primero de los requisitos de la oposición de contrariedad, y este requisito no se cumple en el modo según el cual las nociones de la muerte y de la vida se oponen entre sí. No se cumple, ante todo, porque no hay ningún género del que esas dos nociones sean especies en razón de su contenido (no, por supuesto, en razón de que las dos son nociones). Cosa distinta es que la idea del cuerpo muerto y la del cuerpo viviente pertenezcan al mismo género: el de la noción de lo corpóreo, que en tanto que tal se encuentra en el contenido de aquéllas.

Ciertamente, se ha de admitir que por sus respectivos contenidos las ideas de la muerte y de la vida tienen en común el no ser la noción de ningún mineral; pero esta coincidencia negativa no subsume a esas dos ideas en la de un género únicamente a ellas aplicable. Y aunque cabe tomar como si fuese genérica la índole de todo cuanto no es un mineral, tampoco dentro de ese amplísimo género negativo distan entre sí máximamente las nociones de la muerte y de la vida. Es aún mayor la distancia entre el concepto de la potencia pasiva pura y el concepto del acto puro, o sea, de Dios.

Otro esencial requisito de la oposición por contrariedad es que sus polos sean entre sí incompatibles en un mismo sujeto. Indudablemente este requisito lo cumple la oposición de los contenidos en el caso de las ideas de la muerte y la vida porque el sujeto del morir y del vivir es el mismo en la más rigurosa de las acepciones: no solo el mismo de una manera específica, sino también el mismo individualmente. Si la identidad del sujeto en cuestión no fuese más que específica, el morir y el vivir no serían en él incompatibles, como ciertamente no lo son la muerte de un individuo y la vida de otro. —Sin embargo, la oposición de los conceptos de la muerte y la vida no es de contrariedad, porque no basta que uno de los requisitos de este modo de oposición se cumpla: es necesario que se cumplan todos, y ya vimos que falta el primero de ellos por no haber género alguno del que sean especies el contenido de la idea de la muerte y el de la idea de la vida.

Además, debe tenerse en cuenta que la oposición entre contrarios tiene la propiedad —no un requisito y parte de la esencia misma— de que son positivos sus dos polos, vale decir, que ninguno de ellos es negación, exclusión, del otro, lo cual evidentemente no es el caso en la oposición de los conceptos de la muerte y la vida, pues aunque ésta se opone a la muerte no consiste en negarla o eliminarla.

d) El primero de los caracteres esenciales de la oposición relativa, a saber, la dependencia real de uno de los extremos respecto del otro, no se encuentra en la oposición entre el contenido de la idea de la muerte y el de la idea de la vida. Comprobémoslo en cada una de las tres modalidades de la dependencia real.

La primera de esas tres modalidades es la dependencia real del efecto respecto de su causa intrínseca o de su causa extrínseca. Ninguno de los dos modos de la causa intrínseca es atribuible a la muerte en su relación con la vida, ni a la inversa, pues

ninguna de ellas se comporta como la causa material, ni como la causa formal, de la otra. Entiendo aquí por «causa material» lo que en la tradición aristotélica se designa con ese nombre: aquello de lo que algo está hecho y en lo cual ese algo es. Por tanto, puedo decir que ni la muerte está verdaderamente hecha de la vida, ni es en ella, como tampoco la vida está verdaderamente hecha de la muerte ni en ella tiene ser en modo alguno. Tal vez estas aclaraciones parezcan una solemne e inútil perogrullada. Sin embargo, no están realmente de sobra si tomamos en consideración las mutuas penetraciones que a la muerte y a la vida se atribuyen en algunas muestras de la literatura romántica, donde el oscuro poder de las emociones prevalece sobre la luz de la razón. Y otro tanto, e incluso más, puede decirse de las mutuas identificaciones de la muerte y la vida en el plano que es propio de la causa formal, aunque por supuesto, no se la nombre así en el lenguaje romántico. En la tradición aristotélica se llama causa formal a lo que se comporta como acto en los seres que tienen un componente pasivo, y así no cabe afirmar que la muerte es causa formal de la vida, ni que la vida es causa formal de la muerte.

Un segundo modo de dependencia real es el del efecto en relación a su causa eficiente. Ahora bien, ni la vida es causa eficiente de la muerte, ni la muerte es causa eficiente de la vida. Que un ser vivo pueda dar muerte a otro no quiere decir que la vida pueda ser productora de la muerte. La vida no es, en cuanto tal, un ser vivo (en Dios lo es, pero no simplemente por ser vida, sino por ser divina), y desde luego no es algo que tenga vida y no la sea.

Por otra parte, aunque es real también la dependencia del medio en relación a esa causa final o finalidad, es asimismo cierto que la muerte no es un medio para la vida, como tampoco es ésta un medio para la muerte: si lo fuera, habría que pensar que en Dios la vida es un medio para su propia extinción o que Dios tendría que morir para dar cumplimiento a la finalidad de su vivir, nada de lo cual es compatible con la aseidad de Dios ni con la eternidad como atributo exclusivamente divino. (La aseidad y la eternidad son asignables *filosóficamente* a Dios, *i.e.,* le son asignables sin basarlas en ningún dogma revelado).

El tercer modo de la dependencia real es el propio de lo condicionado en tanto que referido a lo que le es condicionante. Y tampoco este modo conviene a la oposición conceptual de la muerte y la vida, pues en ningún caso es el morir algo condicionante del vivir, ni este es en todos los casos un condicionante de aquél.

Hay un término medio negativo entre el concepto del vivir y el del morir, pero ello no basta para que sea relativa —o, lo que es igual, entre relativos— la oposición que atañe a esos dos conceptos. (Tal como ya antes se ha explicado, la oposición relativa presupone la dependencia real de uno de sus extremos respecto del otro).

* * *

Al entender la muerte como cesación de la vida, no la pienso, en manera alguna, como extinción relativa o parcial, sino, por el contrario, absoluta o total. Por tanto, no doy el nombre de muerte a ninguna de las sucesivas extinciones de las varias etapas —salvo la

última— de una y la misma vida. Cada una de esas etapas deja realmente de ser (no, por supuesto, de ser-una-etapa, sino de ser simplemente) para dar paso a otra, y en todas ellas el vivir se mantiene en el mismo sujeto mientras este no llega propiamente a extinguirse de un modo definitivo en el ser que venía teniendo.

«En la experiencia concreta —dice M. F. Sciacca— vivir es un continuo morir»[856]. No puedo dejar de discrepar de tan brillante y paradójica afirmación. Su autor, de quien por muchos conceptos tengo una gran estima, no declara concretamente en qué consiste esa concreta experiencia, que él afirma, del vivir como un continuo morir. Desde luego, el autor del presente libro no recuerda haberla tenido alguna vez en calidad de verdadera percepción y no de objeto de abstracta elucubración. En resolución, me resulta una inadmisible desmesura considerar como un morir lo que tan solo es el extinguirse de todas las etapas, menos la última, que una vida llega a tener.

En referencia al término «muerte», J. Ferrater Mora escribe que «por equívoco que parezca el término y por delgado que sea el hilo que lo vincula a las múltiples realidades que tan insuficientemente llamamos "mortales", nos es forzoso conservar el vocablo, porque solo él expresa, con relativa exactitud, el común fondo mortal que hay en toda existencia en la medida en que es efectivamente existente»[857]. Ahora bien, una vez hechas estas explicaciones —llamémoslas así— habría que haber declarado en qué consiste ese «común fondo mortal» y por qué se da en toda existencia en la medida en que efectivamente es existencia y no por otra razón. Mas ninguna de esas dos declaraciones subsigue, ni de cerca ni de lejos, al pasaje citado. Por lo demás, fácilmente se nota que hay en él una gratuita y abusiva equiparación del significado metafísico del adjetivo «mortal» con lo nombrado por este mismo adjetivo en su más propia acepción (inconfundible con la del término «viviente» y con la de «existente»).

* * *

La idea de la muerte como total o absoluta extinción de la vida no se opone al dogma cristiano de la resurrección de los muertos que fueron hombres; y no se opone precisamente porque la total o absoluta extinción de la vida en un ser que la tiene y que la puede perder está supuesta en el concepto de la resurrección en cuanto tal. Lo que sigue teniendo algún vivir, por muy escaso o débil que este sea, continúa en posesión de la índole de viviente y no cabe, por tanto, atribuirle la de resucitado. A ello debo añadir que al hacer esta observación no me apoyo en el contenido de mi fe de cristiano. Tal como ya anuncié en la «declaración de intenciones» con que este libro se inicia, toda la investigación en él expuesta es pura y simplemente filosófica. El hecho de que nada esté en ella disconforme con mi fe de cristiano es cosa bien diferente de que el objetivo de esta investigación sea demostrar la verdad de algún contenido propio de esa fe. Incluso cabe que una argumentación filosófica demuestre la posibilidad de algún contenido propio de esa fe, pero ciertamente no cabe que un razonamiento filosófico demuestre la posibilidad de la resurrección de lo que aún no ha muerto enteramente, es decir, de una manera absoluta, no relativa o parcial.

* * *

La muerte afecta a los vivientes corpóreos, a los dotados de cuerpo, tanto si en ellos hay también algo incorpóreo, como si no lo hay[858]. ¿Mas cómo se da la muerte en estos seres? La pregunta así formulada no es la que se responde al afirmar que la muerte consiste en la cesación de la vida. No se pretende explicar *qué es* el morir, sino *cómo,* de qué manera este se da en los vivientes corpóreos haciéndoles dejar de ser vivientes.

La más clara y más breve entre las descripciones que conozco de la manera en que se da la muerte en los vivientes de índole corpórea es: «el cese de la función del organismo como un todo, sin esperanza de recuperación»[859]. En el mismo lugar y de inmediato, se añade que «ese cese del funcionamiento del organismo como un todo no supone el de cada una de las células, de los tejidos y de los órganos que lo componen». Así, pues, a la pregunta por cómo se da la muerte en el viviente de índole corpórea, la respuesta es que el modo según el cual este viviente muere consiste en la extinción de su peculiar unidad. A esa extinción podemos también llamarle *corrupción* en la más fuerte de las acepciones, aunque no en la más general, ya que aquí se aplica solamente a los seres corpóreos en los cuales hay vida. La pérdida de la vida en estos seres se da según el modo del cese por el que llega a extinguirse la unidad funcional que entre sí mantenían en cada uno de ellos los respectivos órganos corpóreos.

§ 3. La noción de la inmortalidad

En su más inmediato aspecto el vocablo «inmortalidad» tiene un claro significado negativo. Su inicial componente, *in,* le da ese significado que es, así, el de la no-mortalidad, uno de los muy abundantes casos en el uso de esta partícula, aunque no en todos (según se comprueba en voces tales como inspeccionar, instruir, inaugurar, incardinar y otros por el estilo). Al hacer esta elemental observación no pretendo afirmar que lo nombrado con la voz «inmortalidad» sea negativo en sí mismo, con independencia de la manera de nombrarlo. Para tener derecho a esa afirmación, como también para tenerlo a recusarla, es necesario algo más que lo que se hace al tomar nota del aspecto inmediato del vocablo «inmortalidad». Ante todo, es menester ver si su opuesto, «mortalidad» tiene, o no, un significado negativo[860]. Ahora bien, la palabra «mortalidad» es el término abstracto correspondiente a la concreta voz «muerto», con la cual no se designa propiamente lo que no tiene vida (todo aquello en lo que la vida no se da), sino aquello que la ha perdido, lo que ya *no la tiene,* implicando así una negación frente a la cual lo inmortal, así como la inmortalidad, es una *negatio negationis:* en suma, una perfección, el valor positivo de la permanencia o conservación de la vida.

Como ya vimos en el § 2 de este mismo Capítulo, las ideas de la vida y de la muerte se contraponen la una a la otra según una oposición de carácter *cuasi* privativo. Otro tanto debe decirse de la oposición entre el concepto de la inmortalidad y el de la

mortalidad. Ello se entiende en virtud de que el primero implica la noción de la vida, mientras que el segundo presupone la noción de la muerte. Y no se trata de una oposición privativa *stricto sensu,* porque para tener este carácter no es suficiente que uno de los extremos se comporte como una privación, sino que además se requiere que el sujeto de ambos extremos sea capaz de lo que le falta, de tal suerte, por tanto, que la carencia de ello no le sea eventual, sino, por el contrario, necesaria. Ninguna de estas condiciones se cumple en la oposición de los conceptos de la inmortalidad y la mortalidad. El sujeto de la mortalidad, lo mortal, no es naturalmente apto para la inmortalidad y, en consecuencia, no cabe que ésta le falte solo eventualmente. O también: el sujeto de la inmortalidad, lo inmortal, no es apto para la mortalidad, de donde se sigue que la falta —llamémosla así— de ésta no le conviene de un modo eventual, sino, por el contrario, de una manera necesaria.

* * *

El *Diccionario* de la Real Academia Española presenta como significado de la voz «inmortalidad» el de «calidad de lo inmortal», declarando, a su vez, el sentido de la palabra «inmortal» con la fórmula «no mortal, o que no puede morir». —En el mismo *Diccionario* se define «mortal» con la expresión «que ha de morir», consignándose luego otras acepciones, ciertamente no inusitadas, pero que no hacen al caso, y entre las cuales destaca la de «que ocasiona o puede ocasionar muerte, espiritual o corporal». En este sentido lo mortal no se opone a lo inmortal, dado que lo segundo no es lo que no ocasiona, o no puede ocasionar, muerte alguna.

La principal objeción que en este asunto debe dirigírsele al afamado *Diccionario* es doble:

1ª Al definir lo mortal como lo que ha de morir viene a asignarle tanta necesidad como la que de no-morir atañe a lo que es incapaz de muerte. ¿No es, por el contrario, lo mortal lo que tiene la posibilidad de morir, con o sin la necesidad respectiva, de una manera análoga, *v.gr.,* a como lo frágil es lo que puede romperse sin que para ello sea necesario que se rompa?

2ª Definir lo inmortal como lo que no puede morir es pecar por exceso. Los minerales no pueden morir y, sin embargo, ningún mineral es inmortal, justamente en razón de que para morir es menester vivir, y ningún mineral vive. Ya en su momento observamos que la atribución de la muerte a la naturaleza inorgánica constituye una abusiva equiparación del sentido estricto y propio de la palabra «muerte» y el uso traslaticio o metafórico de esa misma palabra. Si comenzamos a dejarnos llevar por equiparaciones de esa clase, terminaremos sumidos en la densa y profunda noche en la que todos los gatos son pardos).

* * *

R. Goclenius (1547-1628) llega a distinguir hasta cuatro acepciones de la inmortalidad,

según declara en el texto que transcribo a continuación: «La inmortalidad se toma de cuatro modos. 1. *Por la impotencia o, mejor, imposibilidad absoluta,* y por naturaleza, *de morir,* y así únicamente Dios tiene inmortalidad o más bien es la inmortalidad misma. 2. *Por la impotencia de morir, como un gratuito efecto* de la creación, según la inmortalidad conviene a los ángeles y al alma humana. 3. *Por la impotencia de morir, debida a la gracia de un don* o, equivalentemente, a la piedad divina: así los cuerpos de los beatos tendrán incorruptibilidad o inmortalidad. 4. Por la potencia de no morir, o negación del acto de morir, en razón de alguna hipótesis, aunque aquello a lo cual esta negación conviene sea en sí mortal»[861].

A la vista de esta clasificación de los sentidos de la inmortalidad, el lector puede reprocharme el haberla incluido aquí, puesto que dos de las cuatro acepciones que Goclenius registra contienen en su formulación algunos términos de la teología cristiana de la fe, siendo así que ya en el inicio mismo de esta obra manifesté mi propósito de limitarme en ella al desarrollo de una investigación exclusivamente filosófica. —Paso a dar la respuesta. En primer lugar, el uso de la palabra «creación» no se efectúa únicamente en la teología que presupone los llamados dogmas de fe. La noción de Dios como creador (en la acepción más rigurosa y estricta) se encuentra en razonamientos de índole pura y simplemente filosófica por cuanto en ellos no hay ninguna premisa que como tal se tome en calidad de dato revelado.

En segundo lugar, el significado del término «gracia» (que interviene en las acepciones 2 y 3) y el de la palabra «don» (que en la 3 aparece) pueden ser considerados y tratados desde un punto de vista filosófico, aunque sea más habitual el uso de esos vocablos en la teología de la fe. E incluso en el lenguaje más común se habla de gracias y dones a los que no se atribuye la condición de sobrenaturales, sin que por ello se niegue que los haya también de esa condición. Y la filosofía puede probar la posibilidad, no la existencia efectiva, de las gracias y dones sobrenaturales, ni más ni menos que como también puede probar la posibilidad, no la efectiva existencia, del contenido de los dogmas de fe. (Si así no fuera, no podría haber filósofos que creyesen dogmas revelados).

El hecho de que la primera de las cuatro acepciones que Goclenius registra sea la propia de la inmortalidad absoluta, la única natural *sensu strictissimo* por ser irrecepta, no hace dudoso el valor de la inmortalidad en las demás acepciones, de la misma manera en que el Ser Absoluto, por completo irrecepto, no hace dudoso el valor de los demás seres. Una inmortalidad recibida es una auténtica inmortalidad. Aquello a lo cual conviene es ciertamente inmortal: de lo contrario, no habría recibido ninguna capacidad de no morir.

Respecto de la acepción 2 no he de hacer ninguna observación, salvo la de que la inmortalidad del ángel no es un asunto filosófico y que la inmortalidad del alma humana la examinaré cuando ya haya analizado la idea del hombre y el concepto del alma en general. Y acerca de la acepción 3 no tengo nada que decir aquí, pues se refiere a un asunto claramente extrafilosófico. —En cambio, la acepción 4 es de índole filosófica, aunque de ella me limitaré a decir lo indispensable para evitar que lo mantenido por Goclenius quede tergiversado y hasta llegue a resultar contradictorio. La inmortalidad en

esta acepción conviene a algo mortal en el sentido de lo que en sí mismo, *i.e.,* en razón de su propia esencia, es algo a lo que el morir no le es imposible y que, sin embargo, no muere *si no* se da alguna condición necesaria para que su vida se extinga. La expresión *ex hypothesi,* empleada en el texto de Goclenius, apunta precisamente a la suposición de que no se dé esa condición necesaria para que se acabe la vida de algo a lo que el morir no le es imposible por la esencia o naturaleza que le resulta propia.

En suma: la noción de la inmortalidad es el concepto de la imposibilidad de morir en cuanto dada, como irrecepta o como recibida, en un ser viviente y que tan solo en Dios es incondicionada. Que esta imposibilidad de morir esté dada en un ser viviente es un requisito justificado por una doble razón: a) porque la inmortalidad presupone la vida en el sujeto al cual se la atribuye; b) porque ningún mineral es un ser viviente. Y que la imposibilidad de morir es incondicionada solo en Dios se debe, en resolución, a que únicamente en Dios es irrecepto —por tanto, incondicionado también— el ser y todo cuanto lo implique *(i.e.,* todo lo que es real).

---

[836] «Sens, non le fait de vivre, mais la manière de vivre, le mode de vie surtout en parlant des hommes, mais parfois en parlant des animaux, d'où 'moyens de vivre', 'ressources'». Cf. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque,* par Pierre Chantraine avec le concours du Centre National pour la Recherche Scientifique, Éditions Klincksieck, Paris, 1968, p. 177.

[837] «Propriété d'être vivant (…); le mot se distingue de βίος (…)». Cf. el mencionado *Dictionnaire,* p. 402, col. dcha.

[838] Negando que Dios exista, los ateos lo conciben como un cierto viviente imaginario. No lo excluyen como un viviente meramente pensado. Lo que le niegan es la realidad, el no limitarse a ser un puro y simple objeto del pensar.

[839] «ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν», en *Sobre el alma*, II, 412 a 14-15.

[840] «φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ», *Met.,* 1072 b 28-30.

[841] «ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια», *Met.,* 1072 b 27.

[842] «De las sustancias que son cuerpos naturales, unas tienen vida, otras no»: «οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά […] τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει», *Sobre el alma,* II, 412 a 11-13.

[843] «Sciendum autem est, quod haec explanatio magis est per modum exempli, quam per modum definitionis», *In II De anima*, lect. 1, n. 219.

[844] «Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit,* als Materie an sich selbst (…). Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen (…). Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit an einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des erstern, und daher auch der Tod aller Naturphilosophie wäre der Hylozoism», *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,* 3 Hauptstück, Lehrsatz 3, Anmerkung, Edit. Johann Friedrich Hartknoch, Riga, 1786.

[845] La materia en cuanto materia es lo designado por Kant con la expresión «la materia en sí misma» *(Materie an sich selbst),* o sea, dicho con otros términos, lo que *toda* materia es con independencia de las determinaciones que recibe en cada uno de los seres que la tienen.

[846] «Propria autem ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt», *In II De anima*, lect. 1, n. 219.

[847] «Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et argentum vivum, quod motum quendam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus (…). Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt», *Sum. Cont. Gent.,* I, cap. 97.

[848] «Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri», *Sum. Theol.,* I, q. 18, a. 1.

[849] «Considerandum est quod, cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota, quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita», *Sum. Theol.,* I, q. 18, a. 1.

[850] Aquí tomo como sinónimos los términos «vivir» y «vida», distinguidos, a veces, por el mismo santo Tomás y por algunos de sus discípulos, utilizando en esas ocasiones la palabra «vida» para nombrar al sujeto o poseedor del vivir, y empleando el término «vivir» para significar la actividad propia del viviente. Para nombrar al sujeto o poseedor del vivir, el término «viviente» me resulta mejor que «vida».

[851] Cf. *Lógica de los conceptos metafísicos,* t. II, Rialp, Madrid, 2003, pp. 273 y 278-279. (En este mismo vol., pp. 557 y 562-563. N. del E.)

[852] *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II, ed. cit., p. 279. (p. 563 en este vol. N. del E.)

[853] «(…) interminabilis vitae tota simul et perfecta possesio», *De consolatione philosophiae,* V, prosa 6.

[854] Tampoco el concepto de la muerte humana queda suficientemente analizado sin un previo esclarecimiento de la idea de lo que es el hombre.

[855] «(…) pour trouver une étymologie plausible, il faut poser une initiale **dhw-:* on évoque alors líaor. skr. *á-dhvanī-t,* il s'éteignit, disparut», *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, ed. cit., p. 423, columna izquierda.

[856] *Muerte e inmortalidad,* Miracle, Barcelona, 1962, p. 11.

[857] *El sentido de la muerte*, Suramericana, Buenos Aires, 1947, p. 31.

[858] Ese no haberlo no ha de entenderse como si se tratara de que en ningún viviente corpóreo se dé algo verdaderamente inmaterial. Solo se trata de que para ser un viviente corpóreo no se necesario que algo verdaderamente inmaterial se encuentre en él.

[859] J. J. Vázquez García, en la *Gran Enciclopedia Rialp,* Madrid, 1973, pp. 395-396.

[860] Aquí el uso de la voz «mortalidad» para significar el número proporcional de defunciones en población o en tiempo determinados no está tomado en consideración nada más que para excluirlo del presente contexto.

[861] «Inmortalitas quatuor modis sumitur. 1. *Pro impotentia, seu potius impossibilitate,* moriendi absoluta et natura, ita solus Deus immortalitatem habet, vel potius est ipsa immortalitas. 2. *Pro impotentia moriendi ex gratia* creationis, ita angelis et animae humanae convenit immortalitas. 3. *Pro impotentia moriendi ex gratia doni,* seu ex Dei pietate: sic corpora beatorum incorruptibilitatem, et immortalitatem habebunt. 4. Pro potentia non moriendi, seu negatione actus moriendi, ex aliqua hypothesi; licet id cui haec negatio convenit in se sit mortale», *Lexikon Philosophicum,* reedic. Georg Olms, Hildesheim, 1964, p. 219 (la primera edición se hizo en Frankfurt en 1613).

II. El concepto del hombre

§ 1. CONSIDERACIONES NOMINALES

A la pregunta por el origen de la palabra *hombre* se responde unánimemente señalando el vocablo latino *homo,* cuyo significado coincide, incluso en lo concerniente a los diversos matices de su empleo, con el sentido del vocablo español según los usos que con mayor frecuencia se hacen de él, *i.e.,* los que prescinden de la diferencia entre mujer y varón, aunque no de la índole de persona. —Así, pues, *homo* y *hombre* designan un cierto tipo de entidad personal susceptible de sexo, aunque no especifican si este es masculino o femenino. Dicho de una manera negativa: con ninguno de estos dos términos se designan personas a las que no convenga sexo alguno. Lo cual induce a pensar que el vocablo latino *homo* y el español *hombre* tienen un cierto carácter material en su significado o —por decirlo otra vez con términos negativos— no significan ningún espíritu puro.

La etimología de *homo* no es segura. En calidad únicamente de probable, y por lo mismo con las oportunas reservas, es usual mantener que *homo* viene de *humus,* término al que se asigna el sentido de tierra o suelo en su concreta acepción material, no en el abstracto sentido de lo que *in genere* se comporta como un cierto apoyo o una base, implicando o sin implicar materia alguna. —Y la razón alegada a favor de esta declaración etimológica es la patente afinidad de *humanus* y *humus,* a lo que viene a añadirse, aunque no siempre se haga mención de ella, la manifiesta conexión de *humanus* y *homo,* de tal manera que aquél supone este y de él se deriva.

* * *

El vocablo *homo sapiens* no pertenece al latín de la Antigüedad, ni al de la Edad Media, ni tampoco al de los inicios de los tiempos que se califican de modernos. Lo acuñó Linneo para designar la especie humana[862]. No me parece acertado. ¿Hay tal vez alguien que sea *homo* pero no, en cambio, *sapiens,* en la acepción linneana, es decir, capaz de conocer las cosas, de ser consciente de sí mismo, encontrándose también en posesión de una voluntad refleja? Mas si en ese sentido es *sapiens* todo *homo,* entonces

la expresión *homo sapiens* es tan inútil y supervacánea como las fórmulas «triángulo que es polígono», «virtud que es hábito», etc. Y lo mismo se ha de observar respecto de la expresión *homo faber* si se acepta la explicación de Franklin según la cual el hombre es un animal que fabrica herramientas o instrumentos *(a tool making animal).* Muy distinto es el caso de otras expresiones como *homo ludens, homo oeconomicus,* en las que no se trata de indicar un denominador común a todos los hombres, sino modos o tipos del ser humano respectivamente caracterizados por una cierta inclinación o cualidad predominante.

* * *

Además del ya citado calificativo «humano», son vocablos afines —no sinónimos— de la palabra «hombre» los términos *humanidad* y *humanitario.* Con el primero de estos dos términos se designa la totalidad de los hombres, el conjunto al que todo ser humano pertenece por su índole humana, o bien esta misma índole. En el sentido de la totalidad de los hombres se comporta como un sustantivo concreto y es la denominación de un colectivo. Por el contrario, tomado como expresivo de la índole humana funciona según el modo de un sustantivo abstracto, análogamente a como el vocablo «triangularidad» es la denominación abstracta de lo que todos los triángulos tienen en común. (Hay también otras acepciones del término «humanidad» que aquí no son relevantes, como las de «propensión a las tentaciones carnales», «flaqueza propia del hombre», «mansedumbre» y «corpulencia» o «gordura»).

Humanitario significa principalmente inclinado o propenso al bien de los demás hombres, no al de otros seres vivientes, por lo cual la acepción de esta misma palabra en el sentido de «compasivo» o «benéfico» resulta excesivamente dilatada, puesto que cabe sentir compasión del sufrimiento de un animal no humano y procurar el bien de ese animal, sin que este comportamiento pueda calificarse propiamente de humanitario.

Humanismo es una palabra que no en todos los casos designa el enaltecimiento del hombre en tanto que hombre o, al menos, una valoración positiva, aunque moderada, del modo humano de ser. —Que no siempre se da ese significado a la palabra «humanismo» es cosa que se comprueba al reparar en el bien conocido hecho de que este mismo vocablo se usa para designar el cultivo de las llamadas letras humanas, especialmente la literatura griega y latina de la Antigüedad clásica. —En este uso la relación con el concepto del hombre no es directa, sino indirecta o mediata.

* * *

De la voz griega ἄνθρωπος derivan algunos términos españoles, donde se encuentra incluido como el primero, o como el segundo, de sus componentes. Así acontece, *v.gr.,* en «antropología» y «antropofagia», o bien en «filántropo» y «misántropo».

En un prestigioso *Diccionario Etimológico* encuentro los datos siguientes: «ἄνθρωπος, masculino y a veces femenino, «hombre», «ser humano», en el sentido del lat. *homo.*

(Desde Homero, durante toda la historia del griego hasta nuestros días (…). Se opone inicialmente a θεός, y se emplea sobre todo en plural por Homero; designa al hombre como especie (…). Etimología ignorada. Frisk enumera abundantes etimologías. Ver también Seiler (…), quien subraya que la etimología debiera partir de la función de la palabra, que consiste en oponer la clase de los humanos a la de los dioses»[863].

Dado el claro antropomorfismo de la concepción de los dioses en la mitología griega, resulta algo extraña la contraposición de los hombres (ἄνθρωποι) a unos dioses (θεῖοι) que con ellos comparten, incluso aumentados, unos defectos y unas pasiones radicalmente incompatibles con la excelencia propia de la divinidad en cuanto tal. ¿Serían semejantes dioses algo más que hombres inmortales, pero tan hombres como los que se mueren?

(Además de ser ignorada la etimología de ἄνθρωπος, no se sabe tampoco la de θεός. En ambos casos hay únicamente conjeturas, y no se ve por qué mantiene Seiler que la función de la palabra ἄνθρωπος es oponer la clase de los hombres a la de los dioses).

* * *

La inexistencia de términos sinónimos de la palabra «hombre» se hace patente en el caso del lenguaje vulgar, y tampoco resulta desmentida por el empleo de algunos vocablos cultos, tales como «microcosmos» y «pitecántropo». El primero de estos dos términos designa, según ciertos filósofos, «el hombre considerado como reflejo y resumen del universo» *(Diccionario* de la Real Academia Española). Ahora bien, fácilmente se entiende que decir, por ejemplo, que todo hombre es mortal no es decir que todos los reflejos y resúmenes del universo son mortales. Y por lo que atañe al término «pitecántropo» baste observar que con él se designa un «supuesto tipo humano representado por restos fósiles y que algunos han considerado como intermedio entre el hombre y el mono» (también según el mismo *Diccionario*). Aun pasando por alto esa situación intermedia que algunos le atribuyen, no cabe considerar lo que sería «un determinado tipo de hombre» como si fuese el hombre en general.

Por otra parte es bien cierto que en el lenguaje vulgar se usa frecuentemente la palabra *individuo,* tomándola como sinónimo de *hombre.* Pero *individuo* es exactamente lo mismo que *indiviso,* algo que entre sus notas no incluye la condición propia del hombre, aunque en su extensión conceptual o ámbito de aplicabilidad lo contiene como uno de sus casos, no como el único. Y otro tanto acontece con la palabra *persona,* en cuya extensión conceptual entran todos los hombres, pero también Dios y los ángeles. (Que haya quienes no admiten la existencia de Dios ni de ningún ángel no quiere decir que al excluirlos no los piensen como personas. Lo que excluyen es que sean efectivas, reales, calificándolas de ficticias o ilusorias).

§ 2. Definición esencial metafísica

Lo que por *hombre* entiendo al referirme a él con independencia de sus clases y tipos

es lo expresado en la definición esencial metafísica tradicionalmente presentada con la fórmula *animal racional*. Como todos los contenidos de nociones universales, el de la idea del hombre se obtiene por abstracción, no por comparación de ciertos datos sensibles con otros tan sensibles como ellos. En anterior ocasión me he ocupado de la imposibilidad de obtener algo inteligible y común a varios seres, si nos limitamos a comparar datos que nuestros sentidos nos presentan: «Por ejemplo, supongamos que queremos conocer qué es lo que tienen en común los hombres, ya que eso sería la índole universal de todos los individuos humanos. Para alcanzar esta índole, bastaría comparar hombres entre sí. El resultado de esta comparación sería, precisamente, lo común a los hombres, su índole universal, aquello en lo que coinciden. ¿Para qué más complicaciones? Pero es el caso que, aunque parece muy sencillo, este sistema es totalmente ilusorio. No tenemos la posibilidad de comparar a todos los hombres entre sí; y aun cuando fuese muy abundante el repertorio de los efectivamente comparados, ¿cómo sabríamos que los individuos en él contenidos son hombres y no otra cosa? Ahora bien, si no lo sabemos, puede muy bien suceder que no entre en ese repertorio ningún individuo humano, y entonces no captaremos lo común a estos individuos y únicamente a ellos; y también puede ocurrir que en el repertorio establecido entren hombres y gatos, en cuyo caso el resultado de la comparación puede muy bien ser el «gatuperio» de una mezcla de caracteres de lo felino y lo humano»[864].

De la esencial diferencia entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo tratarán algunas de las más relevantes consideraciones que habrán de llevarse a cabo en la Segunda Parte de este libro, concretamente al argumentar la tesis de la inmortalidad del alma humana. Aquí no es necesario ir más allá de los tres puntos siguientes.

a) Tenemos un conocimiento sensorial de la palabra «hombre», pero ninguna captación sensitiva del significado de esta voz;

b) es, en cambio, indudable, que estamos en posesión de una cierta idea del ser humano, sin la cual no sería posible referirnos a él, ni siquiera para decir que hay varios tipos o clases de este modo de ser;

c) aunque ninguna de nuestras ideas es innata, es innato en nosotros el poder de adquirirlas, combinarlas y someterlas a análisis hasta alcanzar un límite, contando con los datos sensoriales, donde se encuentra el punto de partida de todo nuestro haber cognoscitivo.

En los puntos a) y b) se expresan hechos que en cuanto tales son incontrovertibles y bien fáciles de entender, ya que nadie confunde las palabras (ni aun las más onomatopéyicas) con sus significados, ni capta sensorialmente objeto alguno que se manifieste desprovisto de su concreta e irreductible singularidad. Y en el punto c) queda afirmada una innata potencia de abstracción, gracias a la cual llega a ser captado mentalmente algo que los sentidos no aprehenden, por más que los datos de ellos sean efectivamente indispensables en calidad de punto de partida. (Si nuestras ideas fuesen innatas, ningún ciego de nacimiento carecería de la idea del color, ni podría haber ningún sordo a quien le faltase la noción del sonido).

* * *

La fórmula «animal racional» expresa la definición esencial metafísica del hombre porque el primero de sus componentes designa el género próximo del ser humano, mientras que su segundo componente nombra la diferencia que de un modo específico distingue al ser humano de todos los demás seres de su mismo género próximo.

Para el lector desconocedor de la lógica de inspiración aristotélica[865] me parece oportuno dejar declarado aquí el sentido de las expresiones «esencia metafísica» y «esencia física». Se da el nombre de esencia metafísica a la que primordial o radicalmente es constitutiva y distintiva de aquello de que se trate, mientras que se llama esencia física al conjunto de todas las propiedades, tanto las primordiales como las derivadas o secundarias, que pertenecen a aquello cuya peculiaridad se trata de declarar.

Ninguna esencia, ni metafísica ni física, es su definición. Por eso cabe que, aunque todos los seres tienen su respectiva esencia metafísica, no todos sean susceptibles de una definición que la declare o explique. En la lógica clásica se preceptúa que la definición esencial metafísica se lleve a cabo señalando el género próximo de lo que se pretende definir y la diferencia específica por la que aquello que se trata de definir se distingue de todo lo que con ello comparte ese mismo género próximo. En consecuencia, no puede haber una definición esencial metafísica de Dios, por cuanto el Supremo Ser no se inscribe en género alguno[866] y tampoco es posible la definición esencial metafísica para los géneros supremos del ente real finito —las categorías de Aristóteles— precisamente porque son géneros supremos, es decir, de tal índole que por encima de ellos no hay ningún otro género (ni próximo ni remoto).

El nombre de animal designa el género próximo del hombre porque significa aquello en lo que este coincide esencial y primordialmente con otros seres. No sería lícito poner en la definición esencial metafísica del ser humano una expresión como, por ejemplo, «vertebrado», pues no designa algo *esencialmente relevante* en el hombre, según lo prueba la posibilidad de entender correctamente el ser humano sin que su condición de vertebrado sea objeto de intelección. —Por el contrario, la índole de animal ha de tomarse en consideración para disponer de una correcta idea del hombre. El ser humano no se concibe realmente a sí mismo como algo que tiene, pero que no es, un cuerpo apto para el conocimiento sensorial. En primer lugar, no tiene el hombre un cuerpo tal como tiene, pongo por caso, la ropa con que se viste o unas gafas que lleve puestas. En segundo lugar, los dolores físicos, y los placeres físicos también, que el hombre siente, implican una conciencia —no exhaustiva, pero sí, en cambio, efectiva— de nuestra propia índole corpórea. En tercer lugar, no confundimos esta corporeidad con la de los cuerpos que carecen de conocimiento sensorial de ellos mismos y de los demás cuerpos. Y, por último, la tesis según la cual lo que llamo mi cuerpo es el cuerpo que me es más próximo no puede ser admitida, porque la proximidad, lo mismo que su contrario, atañe a un cuerpo en relación a otro u otros, no en relación a algo exento de toda corporeidad.

* * *

En referencia a ciertos usos terminológicos habituales en algunos «personalistas» he escrito: «(…) figura en las costumbres terminológicas de algunos personalistas la distinción de *qué* y del *quién,* de tal manera que si se trata de personas, y del hombre, por supuesto, entre ellas, no se ha de preguntar qué es, sino quién es. —Se olvida que para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser-persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es *alguien,* es necesario saber que toda persona es *algo.* (El abuso de algunos de estos giros lingüísticos hace que quien lo comete quede expuesto a lo que le ocurrió a un profesor personalista al iniciar un día su lección con la pregunta «*¿quién* es el hombre?». Un alumno, sin poder reprimirse, le preguntó a su vez «*¿qué* hombre es ese por el que Vd. pregunta?»)».[867]

Viene todo esto a cuento de que si cabe preguntar qué es, pero no quién es un animal, entonces no puede ser un animal el hombre, contra lo que se dice en su esencial definición metafísica. —Por otro lado, es usual en algunos filósofos (y teólogos *sensu stricto,* al menos en la intención) el declarar la esencia propia del hombre valiéndose de expresiones en las que no aparece de una manera explícita y en el comienzo de la definición la palabra «animal». Frente a ellos dice Martin Rhonheimer, refiriéndose al hombre: «No es ni "espíritu en el mundo" (K. Rahner) ni "razón en la naturaleza" (W. Korff). El hombre no *tiene* cuerpo, instintos, sensibilidad, sino que *es* todas esas cosas. No pertenece al género de los espíritus, sino al género de los *animalia:* es un ser vivo (un mamífero) dotado de razón, *animal rationale*»[868].

* * *

«(…) definir al hombre diciendo que es un animal inteligente, racional, un animal que sabe, *homo sapiens,* es —afirma Ortega— sobremanera expuesto, porque a poco rigor que usemos al emplear estas palabras, si nos preguntamos «¿es el hombre, aun el genio mayor que haya existido, de verdad y en toda la exigida plenitud del vocablo, inteligente, de verdad entiende con plenitud de entendimiento, de verdad sabe algo con inconmovible e integral saber?», pronto advertiremos que es cosa sobremanera dudosa y problemática»[869].

Enteramente acertada es la réplica del prof. J. J. Escandell: «Pero ¿acaso la racionalidad que se atribuye al hombre en la definición significa precisamente "entender con plenitud de entendimiento" o "saber algo con inconmovible o integral saber"? (…) Es por completo falso que así sea (…). Al fin y al cabo, saber algo con "movible y parcial saber" no deja de ser un saber auténtico que supone, sin duda, verdadera y genuina racionalidad en quien lo tuviere. Todo esto es tan obvio, tan accesible al entendimiento más humilde, que el tener que notárselo a Ortega causa no poca incomodidad»[870].

También se podría añadir que no es cosa problemática y dudosa —así Ortega la califica— que el hombre entienda con plenitud de entendimiento y que sepa algo con inconmovible e integral saber. No es cosa problemática y dudosa, sino por completo falsa, mas no porque el hombre entienda con plenitud de entendimiento y sepa algo con

inconmovible saber, sino porque no conoce de ese modo ninguna realidad, ni siquiera la suya propia. La capacidad intelectiva humana no es la del Ser Absoluto, *i.e.,* no es la de Dios.

* * *

Otro reparo a la definición del hombre como animal racional es el expresado por R. Frondizi en los siguientes términos: «¿Qué es el hombre? La pregunta es sencilla y parece dirigirse a lo esencial. Pero ahí radica justamente la primera dificultad: suponer que el hombre tiene una esencia, un "qué", una naturaleza invariable. Esta pregunta originó una gran variedad de respuestas. La tradicional tiene su origen en Grecia y, más concretamente en Aristóteles: el hombre es un animal racional. Tal definición por género próximo y diferencia específica es inobjetable desde el punto de vista lógico. La duda es si responde a la realidad, si el hombre tiene una esencia definible de ese modo»[871].

También a esta objeción da una buena réplica el Prof. J. J. Escandell: «(…) la duda de Frondizi es simultánea (…) con la afirmación de que aquella clásica definición es "inobjetable" desde el punto de vista lógico. De modo, pues, que el profesor argentino admite en general la posibilidad (…) de fórmulas definitorias *lógicamente* válidas, pero falsas *en realidad.* Mas esta tesis presenta un grave problema. Porque, supuesto que se acepte la validez lógica de la definición del hombre como animal racional, y supuesta también la falta de alcance real de la fórmula *animal racional* como definición del hombre, habrá que pensar, por tajante necesidad, lo siguiente: que si un X es realmente un hombre, tal X es solo lógicamente un animal racional, pero no lo es en realidad. Sobre la base de los mencionados supuestos, la afirmación verdadera de que "X es un hombre"» no implica la verdad (real, no "meramente lógica") de la afirmación "X es un animal racional". Pero ¿tiene acaso sentido decir de algo que es *una cierta cosa,* pero que *no es* lo que su propia definición, por lógica que ésta sea, contiene? Es absurdo, sin duda de ninguna clase, que algo pueda ser humano sin ser animal racional, si "animal racional" es la adecuada definición del hombre»[872].

§ 3. Definición esencial física

Comencemos por una aclaración que tal vez pudiéramos ahorrarnos y que, no obstante, conviene llevar a cabo de una manera explícita con la finalidad de prevenir algún posible equívoco. Solo se trata de dejar sentado que así como ninguna esencia metafísica es la definición que la declara, tampoco la esencia física consiste en la definición correspondiente. Lo que en la lógica clásica se llama «definición esencial física» no es, en manera alguna, el conjunto de todas las propiedades del ser que en cada ocasión se trata de definir, sino la frase mediante la cual se expresan las partes esenciales de ese ser que entre sí son realmente diferentes. De este modo, la definición esencial física del hombre es la que se expresa con la fórmula «sustancia que se compone de un

cuerpo físico orgánico y un principio vivificante de índole racional».

Sobre esta base podemos entonces pensar que si concebimos el alma humana como un principio racional unido al cuerpo humano y realmente distinto de él, debe hacerse la definición esencial física del hombre mediante la fórmula «sustancia integrada por un cuerpo natural orgánico y un alma racional». Pero es el caso que aquí no hemos entrado todavía en el esclarecimiento de la idea de lo que es en general el alma, ni tampoco en el del concepto de lo que es el alma propia del hombre. En consecuencia, no me pueden ser lícitos por el momento ni el proponer, ni el justificar, una definición esencial física del hombre en la que el concepto del alma humana esté presente.

Bien es verdad, por otra parte, que aquí tampoco se ha llevado a cabo ningún esclarecimiento de la noción de animal, ni la de que con la palabra «racional» se expresa. Aquí no se ha efectuado ese doble esclarecimiento por tratarse de dos nociones comúnmente bien conocidas incluso por quienes no están familiarizados con la terminología filosófica. Quienes se encuentran en esa situación entienden por animal —a diferencia del mineral y de la planta— un ser dotado de conocimiento sensitivo, y califican de racional —distinguiéndolo bien de irracional— a lo que tiene la capacidad de pensar o, equivalentemente, de entender. (Con esto no pretendo sostener que cualquier hombre sin conocimiento de la terminología filosófica esté de acuerdo con la definición del ser humano como animal racional. Lo que quiero decir es que no hace falta conocer la terminología filosófica para poder comprender esa definición, aunque por supuesto es indispensable un cierto grado de desarrollo de la capacidad intelectiva, el cual, indudablemente, no está dado en los primeros años de la vida humana ni tampoco es posible en quienes padecen graves perturbaciones, congénitas o adquiridas, de su capacidad de intelección).

* * *

El primero de los conceptos expresados por la definición esencial física del hombre, a saber, la noción de sustancia, es la idea de algo no determinativo de un sujeto que, en cuanto tal, le sirve de soporte. A ello se añade en el caso de las sustancias creadas, y consiguientemente en el del hombre, la nota de ser sujeto de inhesión de todas las determinaciones, necesarias o eventuales, que en calidad de accidentes le conciernen, bien entendido que entre esas determinaciones no se halla la de constar de un cuerpo físico orgánico y de un cierto principio vivificante de índole racional.

La expresión «cuerpo físico» se ha de tomar aquí, ante todo, en el sentido del cuerpo natural (φύσις = *natura),* en tanto que contrapuesto, por un lado, al cuerpo artificial y, por otro lado, al cuerpo matemático. Los cuerpos artificiales son también, a su modo y manera, cuerpos orgánicos (compuestos de partes diversas que funcionan como instrumentos), pero difieren de los naturales por su condición de máquinas, es decir, por su carencia de unidad *per se,* ya que solo son meros agregados, y porque no tienen vida (= capacidad de acción inmanente)[873]. Y, a su vez, el cuerpo físico o natural se distingue del cuerpo matemático por ser este un objeto irreal según el modo en que la

matemática lo entiende (o sea, prescindido, *abstraído,* de todas las determinaciones que no son las consideradas y atendidas en el peculiar saber del matemático).

Con la fórmula «principio vivificante de índole racional» se designa lo que intrínsecamente hace que ciertos cuerpos físicos orgánicos tengan vida de hombre, *i.e.,* no solo la que poseen los animales no humanos (los capaces de conocimiento sensitivo, pero no de sobrepasar este modo de conocer), sino también la vida en que consiste el entender o pensar (según antes quedó advertido). Mas el principio vivificante, de índole racional, por el que ciertos cuerpos físicos orgánicos tienen vida de hombres, no es uno solo para todos ellos, sino respectivamente uno para cada uno de los cuerpos humanos con que en cada caso compone una concreta sustancia.

§ 4. Definiciones descriptivas

Con el nombre de definición descriptiva se designa la que, sin manifestar la esencia de su objeto, es, sin embargo, convertible con él. Se trata, así, de la definición mediante un *propio* (ἴδιον) en la acepción de Aristóteles[874] y también en la de Porfirio según el sentido riguroso o más fuerte[875].

Suele ponerse el ejemplo de la definición del hombre mediante la fórmula «animal capaz de reír» *(animal risibile).* El ejemplo es correcto por dos razones: a) porque, si bien el término «animal» está presente en la definición esencial metafísica del hombre, no manifiesta esta esencia, sino solo una parte de ella; b) porque todos los hombres son capaces de reír, a la vez que solo son capaces de reír los hombres. La risa, efectivamente, es un hecho corpóreo, que presupone o implica la racionalidad en la acepción de la capacidad intelectiva. En ocasiones la dimensión somática es escasa (tal como sucede en la sonrisa), pero escasa no es lo mismo que nula. Incluso lo que se llama el «reírse por dentro» (sin ninguna visible manifestación externa) no deja de acontecer con alguna interna actividad nerviosa más o menos parcialmente controlada (el control de esta interna actividad nerviosa pertenece a la voluntad, que es un poder cuyo ejercicio presupone —a diferencia del mero apetito sensitivo— la intervención de la potencia de entender).

También es un ejemplo de definición descriptiva la que se expresa mediante la fórmula «animal capaz de llorar». Este ejemplo es tan válido como inusitado. Lo segundo puede comprobarse en cualquier tratado de lógica clásica. Y lo primero se pone de manifiesto al advertir que el llanto es algo corpóreo (no puede no serlo el derramar lágrimas, abundantes o escasas) y, a la vez, presupositivamente racional, como quiera que implica la intelección de aquello que lo motiva. Y asimismo el «llorar por dentro», sin manifestación visible alguna, conlleva una actividad de carácter nervioso juntamente con una cierta intelección. Sin ningún modo de actividad nerviosa no habría un llorar efectivo, sino solo un apenarse o condolerse, si tal cosa fuera posible sin ninguna repercusión de carácter somático y concretamente en los nervios.

* * *

«Animal libre» (en la acepción de dotado de libertad de arbitrio) es otra definición descriptiva del ser humano. Todo hombre es un animal dotado naturalmente de libertad de arbitrio (aunque alguna perturbación haga *de facto* imposible el llegar a ejercerla por impedir el uso de la razón) y ningún animal naturalmente dotado de libre arbitrio es un ser de índole no humana. Ello no obstante, esta definición no declara la esencia metafísica, ni tampoco la esencia física, del hombre, por lo cual es tan solo una definición descriptiva, aunque bien calificable de propiamente dicha en virtud de la equivalencia que el concepto «animal dotado de libre arbitrio» tiene con el concepto «hombre».

«Sin disminuir en nada la validez de la definición clásica del hombre como animal racional, hoy sentimos como más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como *animal liberum*»[876]. —Acerca de esta apreciación tengo escrito en otro libro el comentario que seguidamente reproduzco: «El hecho —puro y simple hecho— de que la caracterización del hombre como *animal liberum* nos resulte (a quienes efectivamente les resulte así) «más expresiva» de la peculiar perfección humana, no demuestra que esa caracterización sea lógicamente más correcta que la definición clásica del hombre como animal racional. A veces una definición descriptiva (…) puede sustituir ventajosamente a una definición esencial metafísica, pero ello se deberá en todas las ocasiones a simples motivos subjetivos o —equivalentemente— psicológicos, no a razones auténticamente lógicas y objetivas (…). L. Clavell no sostiene (se lo impide su bien probado sentido del rigor filosófico) que el definir al hombre como animal libre sea lógicamente más perfecto que el definirlo como animal racional. Porque no dice Clavell que la fórmula *animal liberum* es más expresiva de la peculiar perfección humana, sino que hoy la sentimos como más expresiva de esa peculiar perfección. Lo cual, en el mejor de los casos, reflejaría una opinión mayoritaria en un cierto tiempo y que podría llegar a ser minoritaria, o tal vez la opinión de nadie, en un tiempo ulterior, sin que nada de todo ello tenga algo que ver con la escala del valor lógico de las definiciones»[877].

* * *

Se me ocurre, aunque en ello no pongo ningún énfasis especial, que «animal capaz de aprender a escribir» o «animal capaz de aprender a leer» son asimismo ejemplos de definición descriptiva, propiamente dicha, del ser humano, pero no por la nota del aprender (también aprenden, en una ancha acepción del término, los animales no humanos), sino porque tanto el escribir como el leer presuponen una actividad del cuerpo y un efectivo entender o pensar. (Ciertamente, tanto la capacidad de aprender a escribir como la de aprender a leer pueden quedar perturbadas o totalmente impedidas en sus correspondientes ejercicios, ni más ni menos que la capacidad de reír o la de llorar. —En cambio, ninguna de todas estas capacidades puede ser perturbada o enteramente impedida, por lo que se refiere a su ejercicio, en los animales no humanos, como quiera

que estos carecen de tales capacidades o aptitudes).

E igualmente son definiciones descriptivas, propiamente dichas, del hombre, las expresadas en fórmulas tales como «animal capaz de jugar a la lotería» o «animal naturalmente dotado de aptitud, en principio, para enviar correos electrónicos», u otras por el estilo, siempre con las salvedades señaladas para los ejemplos antes mencionados.

* * *

La descripción del hombre como «animal bípedo e implume» es el ejemplo habitualmente alegado para ilustrar el modo de definir que se realiza por conjunción o agregación de accidentes *(per congeriem accidentium).* Es indudablemente una definición descriptiva, pero menos perfecta que las antes mencionadas, pues las notas de bípedo e implume, aunque de hecho convienen a todo animal que es hombre, no exigen de una manera necesaria que sean humanos los animales que las tienen. Ni inmediata ni mediatamente sería contradictorio que un animal bípedo e implume careciese de la aptitud de pensar o entender, ni que un animal dotado de esta aptitud no fuese implume ni bípedo. —Mas con estas observaciones no pretendo negarle todo valor a esa definición *per congeriem accidentium,* ni a ninguna otra de su estilo. Solo quiero hacer ver que tales definiciones son menos valiosas que las que definen al hombre incluyendo en su descripción alguna característica no meramente somática.

§ 5. Las definiciones extrínsecas

Las definiciones esenciales (metafísica y física) del hombre son expresivas de algo intrínseco a este, y otro tanto conviene a sus definiciones descriptivas, sin excluir la que se lleva a cabo por conjunción de accidentes. La diferencia entre las esenciales y las descriptivas consiste en que las esenciales manifiestan algo íntimo, no solo intrínseco al hombre, mientras que las descriptivas definen al ser humano por algo que no le es íntimo (esencial *sensu stricto),* sino intrínseco solamente. —Ahora bien, frente a las definiciones intrínsecas del hombre (o de cualquier otro ente susceptible de ellas) la lógica clásica admite otro tipo de definiciones, las de carácter extrínseco, en concreto las que se llevan a cabo declarando la causa eficiente o la causa final (o ambas a la vez) de lo que se pretende definir. Los ejemplos más habituales son la definición del reloj como máquina construida por el hombre para indicar las horas y la definición del alma humana como sustancia incompleta creada por Dios y destinada a la felicidad.

Aquí, no habiendo todavía dilucidado el concepto del alma en general ni el del alma del hombre, no podemos analizar la definición del alma humana, una definición que es, por cierto, una declaración en la que intervienen nada menos que cuatro ideas (sustancia incompleta, creación, Dios y felicidad) que exigen, para poder ser bien entendidas, no pocas nociones implicadas o presupuestas por ellas.

En un caso bien diferente se encuentran otras definiciones extrínsecas, según puede

comprobarse, por ejemplo, en la definición del reloj como máquina usada para indicar las horas, o en la definición del pantano como lago construido por el hombre. Pero entre los ejemplos ofrecidos por los representantes de la lógica clásica no encuentro ninguna definición extrínseca del ser humano (salvo las pertinentes a la teología de la fe o inferibles de esta teología).

No cabe considerar como extrínseca la definición que algunos llaman *per additamentum:* aquella en la que una cosa se explica —dice J. J. Urráburu— por su modo de relacionarse o habérselas con algo externo a la esencia de ella[878]. —Lo exterior a la esencia de la cosa así definida no puede, evidentemente, ser esencial a ella, pero la relación a ese algo externo puede ser esencial a la cosa que se trata de definir, por lo cual la definición *per additamentum* no es extrínseca, sino descriptiva a su modo y manera.

* * *

No encuentro en los cultivadores de la lógica simbólica o matemática ninguna definición extrínseca del hombre (como tampoco observo en ellos la apelación a lo que en la lógica clásica lleva el nombre de esencia), de donde resulta que no cabe atribuirles ninguna definición esencial del ser humano, salvo la de carácter descriptivo y que se toma de la posición del hombre en la escala zoológica. Un resumen de los diversos tipos de definición presentados por los lógicos simbólicos o matemáticos puede encontrarlo el lector en el artículo *Definición,* apartado 4, de James G. Colbert, Jr., en la *Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid 1972).

---

[862] *Systema naturae* (1758), I, 7.

[863] «ἄνθρωπος: m. et parfois f., 'homme, être humain', au sens de lat. *homo* (depuis Hom., durant toute l'histoire du grec jusqu'à nos jours) (…) S'oppose d'abord à θεός et s'emploie surtout au pluriel chez Hom., designe l'homme comme espèce (…) *Et.*: Ignorée. Nombreuses étymologies que l'on trouvera énumérées chez Frisk. Voir aussi Seiler (…), qui souligne que l'étymologie devrait partir de la fonction du mot, qui est d'opposer la classe des humaines à celle des dieux», cf. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque* (ya citado en el § 1 del Capítulo I), pp. 90-91.

[864] *Léxico filosófico,* Segunda edición, Rialp, Madrid, 2002, pp. 257-258. (En estas *O. C.*, vol. VII, p. 261. N del E.)

[865] Hoy por hoy abunda y, lo que es peor, crece el número de cultivadores y consumidores de la lógica denominada simbólica o matemática que desconocen la tradicional lógica de cuño aristotélico y que incluso llegan a imaginarse que estas dos lógicas son incompatibles entre sí.

[866] El contenido de la idea del ente es atribuible a Dios, pero ese contenido no es el propio de una idea de índole genérica, según demuestra Aristóteles, *Metaph.,* 998 b 22-28.

[867] *La lógica de los conceptos metafísicos*, t. II, ed. cit., p. 272. (P. 556 en este vol. N. del E.)

[868] *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*, Rialp, Madrid, 2000, p. 196.

[869] *En torno a Galileo*, en *Obras completas*, t. 5, 6ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 22.

[870] Vid. *Acerca de la definición del hombre como animal racional. Réplica a algunas objeciones,* en Actas del

Congreso Internacional de la S.I.T.A., t. II, Cajasur, Córdoba, 1999, p. 1042.

[871] Cf. *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, F.C.E., México, 1977, p. 124.

[872] *Ibidem,* p. 1039. —Para otras definiciones que también pretenden decir lo que radicalmente es el ser humano y que no coinciden con la que atribuye a este ser la esencia metafísica expresada con la fórmula «animal racional» pueden asimismo consultarse las observaciones de Escandell bajo el título *Valor y alcance de la definición del hombre como animal racional,* en «Intus legere. Anuario de Filosofía, Historia y Arte», Universidad Adolfo Ibáñez, 1999, nº 2, pp 209-222.

[873] Véase el § 1 del Capítulo I.

[874] *Top.,* I, 5, 102 a 18.

[875] *Isagogé,* Introd., trad., notas y bibliografía de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Anthropos, Madrid, 2003, p. 37.

[876] «Senza togliere nulla validità della definizione classica dell'uomo animale razionale, oggi sentiamo come più espressiva della peculiare perfezione umana la sua concezione come *animal liberum*», cf. «La formulazione della libertà nell'atto di essere dell'anima», en *L'anima nell'antropologia di S. Tommasso d'Aquino,* Massimo, Milano, 1987, p. 235.

[877] Vid. *El valor de la libertad,* Rialp, Madrid, 1995, pp. 45-47.

[878] «(…) in qua nempe res explicatur per respectum et habitudinem ad aliquid, quod est extra rei essentiam», cf. *Comp. philos. scholast.,* vol I, Matriti, E. O. Typ. Aug. Avrial, 1902, p. 62.

III. La noción general del alma

§ 1. Etimología y sinonimias

La voz española «alma» deriva del término latino *anima.* Así lo hace constar, por ejemplo, Joan Corominas: «*Alma.* Del lat. ANIMA, aire, aliento, alma»[879]. Al término latino *anima* se le adscriben en otros léxicos los significados de *aire respirado* (no meramente aire), *soplo, aliento* y *hálito.* —En sus usos más habituales se comportan como sinónimos entre sí los cuatro términos que acabo de mencionar y todos ellos denotan algo atribuible a seres que tienen vida y que son cuerpos. —Este significado se confirma cuando se tiene en cuenta el de los adjetivos *inánime,* y *exánime* (derivados de *anima),* que propiamente califican cuerpos muertos, es decir, los que han perdido la vida, no los que nunca la tienen. (Sin embargo, debe tomarse en consideración el hecho de que otros calificativos derivados también de *anima,* como, *v.gr.,* ecuánime, pusilánime y magnánimo se refieren a seres de los que no basta decir que son cuerpos vivientes o lo han sido, puesto que además están dotados de ciertas características que implican la posesión del modo humano de ser).

El término *ánimo,* que entre sus usos tiene el de sinónimo de *alma,* proviene del vocablo latino *animus,* sinónimo, a veces, de *anima.* Esta sinonimia se mantiene en la expresión *animum effare,* que significa morir, exhalar el último suspiro: quedarse sin alma, *i.e.,* sin el aliento o hálito vital. Tomados literalmente, los vocablos latinos *anima* y *animus* nombran algo que es cuerpo sumamente sutil, pero no inmaterial, y que está dado en cuerpos en los que existe vida. —En cualquier caso, a través del origen latino del término que la nombra, la noción general del alma aparece como el concepto de algo determinante de la vida corpórea.

* * *

Anima y *animus* se corresponden con la voz griega ἄνεμος, que significa viento, tal como en sánscrito las palabras *anita* y *anilah.* El viento es aire, pero no en general, sino cuando se mueve. Si su causa no es conocida se propende a pensar que el viento es aire que se mueve a sí mismo, un aire dotado de vida, lo cual da pie a una acepción

metafórica según la cual ἄνεμος tiene el sentido de una agitación o pasión anímica desordenada. (Para esta acepción se aduce el testimonio de Sófocles en *Antígona*, 929).

El término *psiquis,* según el *Diccionario* de la Real Academia Española, se usa en Filosofía para nombrar el alma. En verdad este término no es usado por los filósofos nada más que en muy contadas ocasiones. Muy distinto es el caso de la palabra *psique,* con la cual se traslada al idioma española la voz griega ψυχή, bien que con inflexiones y matices que no siempre responden a un mismo uso de esta voz en su propio lenguaje.

Recojo de P. Chantraine las explicaciones que siguen: «ψυχή: f. «soplo, respiración, hálito» (…), «fuerza vital, vida», netamente sentida como un soplo. (…) El alma del ser viviente, sede de sus pensamientos, emociones, etc. (…), de donde este ser mismo (…) La parte inmaterial e inmortal del ser (…). Antiguamente, el alma separada de un muerto, soplo más o menos material que habita en el Hades (…) y aparece bajo la forma de una cosa ligera y móvil, semejante a un humo (…), o a los murciélagos (…); la palabra llegó pronto a designar una mariposa (Arist. H A 551a), precisamente una especie nocturna, la *falena* (…). Etimología: ψυχή aparece como un postverbal de 2 ψῦχω, "soplar, emitir un soplo"»[880].

Hay una clara coincidencia semántica de *anima* y ψυχή. Con ambos términos se significa algo material y muy sutil, relacionado con la vida, o bien algo inmaterial y viviente que existe en el ser humano, vale decir, en un ser de índole corpórea, pero que no es únicamente cuerpo, como tampoco es únicamente espíritu. (En ningún caso nombran *anima* y ψυχή algo dado en seres incorpóreos).

* * *

El sustantivo *psique* y el adjetivo *psíquico* no tienen actualmente un alcance semántico tan dilatado como el del uso originario del primero en la lengua griega y especialmente en Aristóteles. Un inequívoco testimonio de ello lo podemos encontrar en las observaciones del tomista y dominico M. Barbado que a continuación reproduzco: «Las palabras no siempre conservan el significado primitivo indicado a veces por la etimología; y, por tanto, que en los oídos de Aristóteles y de otros filósofos antiguos el término *psíquico* significara lo mismo que *animado* o *viviente* no quiere decir que haya de tener hoy tan ancha significación. El juez supremo e irrecusable en materia de lenguaje es el uso común, y este ha sentenciado, desde hace bastantes años, que el asendereado adjetivo signifique cosa referente a la vida *cognoscitiva* o *afectiva,* sin meterse en más averiguaciones sobre el constitutivo esencial del psiquismo, sus diferencias con lo físico o lo fisiológico, su extensión, etc., etc.»[881]. Y más adelante: «aquellos psicólogos que en un ataque de filosofismo declaran sinónimas las voces *psíquico* y *vital,* después, al sentirse mortales y querer hablar para que los entiendan, ¿dicen, por ejemplo, que ejecutan *actos psíquicos* al estornudar y al escupir? ¿Afirman, por ventura, que tienen perturbadas las *facultades psíquicas* cuando han hecho mal la digestión?»[882].

Tras estas observaciones me guardaré muy mucho de declarar sinónimas las voces *psíquico* y *vital* (no sea que se me reproche el incurrir en un súbito «ataque de

filosofismo»), pues realmente no tienen el mismo significado en el uso que desde hace ya bastantes años se viene haciendo de ellas. Pero una cosa es declarar sinónimos esos vocablos y otra reconocer que todo lo *psíquico* es *vital,* aunque no todo lo vital es psíquico en la actual acepción de la otra palabra ¡ni tampoco en su sentido aristotélico! Y con esta aclaración tengo bastante para no dejar de reconocer asimismo que en los cuerpos vivientes hay algo no meramente corpóreo (de lo contrario, todos los cuerpos vivirían y ninguno podría morir) que no es tampoco la vida misma de esos seres, sino un principio intrínseco de ella: un principio vital, gracias al cual son, por naturaleza, capaces de acciones inmanentes. (Qué cosas son las acciones así calificadas quedó ya expuesto en el § 1 del Capítulo I).

Por lo demás, al referirme a ese principio vital según lo entendió el Estagirita usaré con pleno derecho la palabra ψυχή porque es la que él empleó para dar nombre a ese principio vital y porque no puedo admitir que quienes toman la palabra *psique* en su actual sentido conozcan la lengua griega mejor que la conoció el propio Aristóteles.

§ 2. LA IDEA GENERAL DEL ALMA (= PSIQUE) EN EL PENSAMIENTO ARISTOTÉLICO

Dentro de las consideraciones introductorias de su excelente versión, titulada *De l'âme,* del Περί ψυχῆς aristotélico, J. A. Barbotin y A. Jannone se refieren al alma como «la característica propia del ser viviente» *(la caractéristique propre de l'être vivant)* [883]. En este modo de declarar lo que es el alma según su concepción aristotélica se encuentra uno de los muy escasos defectos que pueden advertirse en la mencionada traducción. Porque en la concepción aristotélica no cabe que el alma constituya la característica propia del ser viviente, ya que para el Estagirita Dios es «el viviente eterno y más noble» (según quedó consignado en el § 1 del Capítulo I), y ello es inconciliable con que en Dios haya alma, si por ésta se entiende la ψυχή aristotélica, la cual, como veremos, está intrínsecamente relacionada con algo que es corpóreo y que gracias a ella tiene vida.

Bien es verdad que en alguna ocasión atribuye Aristóteles al alma el comportarse «como el principio de los vivientes»: «οἷον ἀρχὴ τῶν ζῴων»[884]; y esto, si lo tomamos en absoluta literalidad, implicaría que también hay en Dios un alma, puesto que en Dios hay vida y, por cierto, en máximo grado. Sin embargo, el contexto inmediato de esa declaración se refiere a la utilidad del conocimiento del alma, ante todo para el saber que se ocupa de la naturaleza (φύσις) por la cual entiende Aristóteles primordialmente la realidad mutable o, dicho con mayor exactitud, el principio, la ἀρχὴ de esa realidad. Por otra parte, la afirmación de que el alma se comporta como el principio de los vivientes no es propuesta por Aristóteles en calidad de una definición expresamente referida a lo que el alma es en general. —De esa definición no habla Aristóteles antes del libro B de su célebre escrito sobre el alma.

* * *

No presenta Aristóteles de una manera abrupta su definición del alma en general, sino que le antepone la explicación de las ideas que en ella van a intervenir. «Uno de los géneros, decimos, es la sustancia. En un primer sentido la sustancia es la materia, *i.e.,* lo que de suyo no es ningún ser determinado; en un segundo sentido es la forma, lo especificativo por lo cual la materia alcanza en cada caso un determinado ser; en un tercer sentido es el compuesto de esos dos principios. Además, la materia es potencia[885], la forma es acto, y esto en dos sentidos: como el saber o como su ejercicio»[886]. E inmediatamente: «Se ve que en primer lugar son sustancias los cuerpos[887], en particular los que son cuerpos naturales[888], pues estos son los principios de los otros. Entre los cuerpos naturales unos tienen vida y otros no la tienen. Doy el nombre de vida al[889] alimentarse, crecer y extinguirse por sí mismo. También todo cuerpo natural viviente será una sustancia, tomando «sustancia» en el sentido del compuesto [de materia y forma] Pero ya que se trata de un cuerpo de esa índole —o sea, dotado de vida— no podrá ser el alma, porque el cuerpo no entra en el número de los atributos de un sujeto, sino que, por el contrario, él mismo es sujeto y materia»[890].

Al final de este texto no se nos dice todavía qué es el alma, pero sí que no puede ser el cuerpo (el viviente tampoco), porque este se comporta realmente como sujeto o materia, es decir, como lo determinado por la existencia en él de la vida, no como lo determinante de la existencia de la vida en él. Y entonces, en lógica consecuencia, surge la definición aristotélica del alma: «De ahí se sigue necesariamente que el alma es sustancia, en el sentido de forma, de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la sustancia que es forma es acto; por consiguiente, el alma es el acto de un cuerpo de esa índole»[891].

Con todo, y como quien ata un cabo suelto, Aristóteles hace inmediatamente una aclaración del sentido en que usa el término *acto* (ἐντελέχεια) al incluirlo en la definición del alma: «Pero el acto se dice de dos modos: o como la ciencia o como su ejercicio. Es claro, por tanto, que el alma es acto como la ciencia lo es. Porque en el tener alma se dan el sueño y la vigilia[892], y la vigilia se corresponde con el ejercicio de la ciencia, y el sueño con la posesión de ésta sin su ejercicio. Ahora bien, la prioridad en el orden del devenir, y para un mismo sujeto, pertenece a la ciencia. Por consiguiente, el alma es el acto primero de un cuerpo natural que en potencia tiene vida, y ese es el caso de todo cuerpo natural orgánico. Así, pues, si ha de proponerse una definición general que se aplique a toda especie de alma, digamos que ésta es el acto primero de un cuerpo natural orgánico»[893].

Hay en este pasaje aristotélico tres cosas que acaso pueden resultar extrañas: en primer lugar, la comparación con la ciencia y con su ejercicio; en segundo lugar, la idea de «acto primero»; y, en tercer lugar, la referencia que al cuerpo natural orgánico se hace sin ninguna mención de la potencialidad de este para la vida precisamente en el caso de los cuerpos que viven.

a) La comparación con la ciencia y con su ejercicio puede efectivamente resultar extraña cuando se trata del alma en general, de tal modo, por tanto, que no quede

limitada a los vivientes corpóreos dotados del hábito de la ciencia y que ejercen la actividad —mejor, las actividades— pertinentes al uso de este hábito. —Ahora bien, la comparación que aquí hace Aristóteles con el hábito de la ciencia y con su ejercicio se limita a expresar una analogía, en razón de la cual se advierte que respecto del cuerpo natural orgánico, poseedor de alma, el comportamiento de ésta es como el del hábito de la ciencia respecto del sujeto poseedor de este mismo hábito.

b) La idea de acto primero interviene aquí porque de suyo el alma es acto, no potencia, y por serlo de un modo originario o primordial, vale decir, no algo que lo implique o presuponga tal como el ejercicio de la ciencia, aun siendo acto, no es acto originario o primordial, sino actividad, acción. (Toda actividad o acción es acto, mas lo inverso no es cierto).

c) La no inclusión de la potencialidad pasiva que el cuerpo natural orgánico tiene respecto de la vida, es justificable por no ser necesaria esa inclusión cuando se ha vuelto a explicar cómo el alma es acto primordial u originario en el cuerpo que vive, lo cual lleva consigo que ese cuerpo venga a comportarse como potencia pasiva respecto de su alma y también, consiguientemente, respecto del vivir que de un modo intrínseco y radical depende de ella.

* * *

La definición aristotélica del alma en general no ha de entenderse como si la idea del alma fuese para el Estagirita el concepto de un cierto género íntegramente dado, como tal, en sus diversas especies. La noción del alma como un género (en su más propio sentido) no es atribuible, en modo alguno, a Aristóteles. Así lo ponen inequívocamente de manifiesto las siguientes explicaciones de E. Barbotin y A. Jannone: «Entre las diversas facultades del alma, distintamente distribuidas entre los seres vivientes, se da la relación de lo anterior y lo posterior: el alma sensitiva contiene al alma nutritiva, mas no a la inversa; a su vez, el alma intelectual envuelve a las otras dos sin ser envuelta por ellas. Nos encontramos ante un orden de implicación como en el caso de las figuras geométricas, y no ante un orden de realización total de lo superior en lo inferior, como el del género realizado en las especies»[894].

Tanto el alma vegetativa como la sensitiva y la intelectiva son realidades que según su concepción aristotélica se dan únicamente en ciertos cuerpos (los dotados de vida) y en razón de ello debe calificarse de corpórea el alma —toda alma— no porque ella misma sea cuerpo (cosa que ya hemos visto expresamente rechazada por Aristóteles), sino por su poder de dar vida a unos cuerpos determinados. Mas de aquí no se sigue que el alma, tal como Aristóteles la entiende, sea inseparable del cuerpo natural orgánico al que ella puede informar. He aquí un texto que no debe quedar desatendido:

«El alma no es separable del cuerpo en algunas, al menos, de sus partes, si su naturaleza admite el tenerlas, lo cual no es dudoso, pues en efecto hay partes del alma cuyo acto es el de los órganos correspondientes. Mas no es menos cierto que para algunas otras partes nada impide la separación, ya que no son el acto de ningún órgano

corpóreo»[895].

Lo que en este pasaje queda designado con la expresión «partes del alma» no es otra cosa que las potencias anímicas activas u operativas, *i.e.,* las facultades o inmediatos principios de acción pertinentes al alma en cada caso según la determinada especie de ésta. En tal sentido es claro que el alma tiene partes y que algunas de ellas son inseparables del cuerpo, a saber, las facultades que se califican de orgánicas porque tienen necesidad de algún órgano corpóreo para ejercer su función. Aristóteles admite otras facultades que no tienen necesidad de ningún órgano corpóreo (no las nombra en este pasaje, pero se trata, sin duda, del entendimiento y de la voluntad). Estas facultades son separables del cuerpo, y el alma que las posee no deja de tener una cierta índole corpórea en el sentido de que incluso estando separada sigue teniendo la capacidad de unirse a un cuerpo físico orgánico: una capacidad que permanece, aunque *de facto* esa alma no se encuentre unida a cuerpo alguno. La definición aristotélica del alma no apunta a un hecho contingente, sino a una esencial capacidad. (Bien es verdad que con esto no se resuelve, como de un plumazo, la cuestión de la inmortalidad del alma humana —un asunto que exige, para su adecuado tratamiento, haber probado o, por el contrario, desmentido, el efectivo carácter inmortal de las potencias anímicas superiores—, pero queda invalidada la objeción según la cual la tesis de la inmortalidad del alma humana resultaría incompatible con la definición aristotélica del alma en general).

§ 3. El comentario aquinatense

La definición aristotélica del alma en general es extensamente comentada por santo Tomás, desarrollando algunos de los aspectos de esa definición, con lo que contribuye a esclarecer y profundizar su sentido, mostrándolo de una manera tan exacta como nítida y rigurosa. —Los textos que aquí voy a tener en cuenta no pertenecen a la *Cuestión Disputada De anima,* porque en ella santo Tomás no se ocupa del alma en general, sino del alma del hombre. Así, pues, los pasajes aquinatenses a los que me voy a referir los he escogido entre los presentados por santo Tomás en su comentario al escrito aristotélico sobre el alma, y más concretamente los relativos a la definición del alma en general sin entrar en la consideración de sus especies (salvo cuando es preciso para evitar confusiones y solo de una manera muy sumaria).

El Aquinate propone una definición más breve que la de Aristóteles, aunque enteramente fiel a ella: «Entendemos por alma aquello por lo que el viviente vive»[896]. Esta fórmula implica la distinción real, no meramente conceptual, entre el viviente, su vida y aquello por lo que vive. Lo definido es lo último, pero lo es sobre la base de su efectiva distinción real del viviente y de su vida. Solo así queda excluido de antemano el reproche que a la definición aquinatense cabe hacerle fundándose en que Dios, el viviente máximo, no puede tener alma, por la misma razón —la absoluta simplicidad de la naturaleza divina— por la que no puede tampoco tener cuerpo ni componerse, en unidad de naturaleza, con algo que sea cuerpo o que lo tenga.

Pasemos ahora a considerar la manera en que hace santo Tomás su glosa de la definición aristotélica de lo que es, en general, el alma. Se trata de un argumento no esquemático, sino sumamente pormenorizado y más perfilado y nítido que algunas de las explicaciones propuestas por Aristóteles. Aquí me limitaré a lo que tengo por más relevante en el comentario del Aquinate a esas explicaciones.

a) Tras haber afirmado, con Aristóteles, que el alma es sustancia en el sentido de forma del cuerpo natural que en potencia tiene vida, dice santo Tomás: «Ahora bien, dijo que en potencia tiene vida, y no simplemente que tiene vida, en tanto que por cuerpo que tiene vida se entiende la sustancia viviente compuesta, mientras que el compuesto no se pone en la definición de la forma. Y la materia del cuerpo vivo es lo que se compara a la vida como la potencia al acto, y el alma es acto según el cual vive el cuerpo. Es como si dijera que la figura es acto, no del cuerpo que en acto la tiene, pues ese cuerpo es compuesto de acto y figura, sino del cuerpo que es sujeto de ésta, el cual se compara a la figura como la potencia al acto»[897].

b) Con el fin de evitar la tergiversación del sentido en que al alma se le atribuye la índole propia de la forma sustancial y para dejar bien asegurada la idea de que en cada cuerpo viviente hay solo un alma, santo Tomás explica: «Es de saber que la diferencia entre la forma sustancial y la accidental consiste en que la forma accidental no hace que algo sea en acto simplemente, sino en acto solo en tal o cual sentido, como grande o blanco, o cualquier otra cosa similar. En cambio, la forma sustancial hace ser en acto simplemente. De ahí que la forma accidental advenga a un sujeto que ya en acto preexiste, mientras que la forma sustancial no adviene a un sujeto que ya preexiste en acto, sino solo en potencia, a saber, la materia prima. Por lo cual se hace patente la imposibilidad de que una misma cosa tenga varias formas sustanciales, pues la primera de ellas haría que ese ente fuese simplemente en acto, y todas las demás sobrevendrían accidentalmente, pues no le harían ser simplemente en acto, sino ser de un modo relativo»[898].

c) Insistiendo en la unicidad de la forma sustancial de cada cosa: «Por lo cual se invalida la tesis que en su libro *Fons Vitae* sostiene Avicebrón, quien puso que según el orden de los géneros y las especies es el orden de las formas sustanciales en una y la misma cosa; así, por ejemplo, en este individuo humano hay una forma por la cual es sustancia, y otra por la cual es cuerpo, y una tercera, por la cual es cuerpo animado; etc. Porque, de acuerdo con lo dicho anteriormente, es necesario afirmar que una y la misma forma sustancial sea aquella por lo que un determinado individuo es esta determinada sustancia y es cuerpo y cuerpo animado, etc. Pues la forma más perfecta da a la materia lo que le da la menos perfecta y todavía más. De ahí que el alma no solo haga ser sustancia y cuerpo, lo cual también la forma de la piedra lo hace, sino que además hace ser cuerpo animado. Por tanto, que el alma es acto del cuerpo y que el cuerpo es el sujeto y materia de ella no ha de entenderse como si el cuerpo estuviese ya constituido por una forma que le hace serlo, y que le sobreviene el alma haciéndole ser un cuerpo vivo, sino que ha de entenderse que por el alma no solo es, sino que es cuerpo que vive. El ser cuerpo, que se comporta como lo más imperfecto, es algo material respecto de la

vida»[899].

d) En explicación del sentido y del por qué del cuerpo orgánico: «Y se llama cuerpo orgánico a lo que tiene diversidad de órganos. Ahora bien, en el cuerpo que tiene vida esta diversidad es necesaria en razón de las diversas operaciones del alma. Pues el alma, por ser la forma más perfecta entre las de las cosas corporales, es principio de diversas operaciones, exigiendo así la diversidad de órganos en lo que por ella es perfectible. En cambio, por su imperfección, las formas de las cosas inanimadas son principios de pocas operaciones, por lo cual no exigen en sus perfecciones la diversidad de órganos»[900]. (La argumentación no me resulta convincente, porque para que haya diversidad de órganos no es necesario que haya mucha diversidad de operaciones: basta con que se den dos operaciones diferentes).

e) Acerca de la inmediata unión del alma y el cuerpo: «El modo en que el alma y el cuerpo se unen es cosa sobre la que muchos han dudado. Afirman algunos que hay ciertas entidades intermedias por las que el alma se uniría al cuerpo y en cierto modo se ligaría a él. Mas no hay ya lugar para esta duda, porque el alma es forma del cuerpo. (…) En el libro octavo de la Metafísica se hace ver que el unirse por sí misma la forma a la materia es el unirse de la materia a la forma para que la materia sea en acto»[901].

f) Sobre la separabilidad del alma y el cuerpo: «Evidentemente, puesto que se ha probado que el alma es acto de todo el cuerpo, y las potencias son actos de las partes, y el acto y la forma no se separan de aquello de lo cual son acto y forma, resulta que en su totalidad, o en alguna de sus partes, el alma no puede separarse del cuerpo, si su naturaleza le permite el tener partes. Es patente, en efecto, que algunas partes del alma son actos de algunas partes del cuerpo, como si digo que la facultad de ver es el acto del ojo. Sin embargo, respecto de algunas partes no es imposible que el alma se separe, pues algunas partes del alma no son acto de cuerpo alguno, como más abajo se demostrará para lo que concierne al entendimiento»[902].

g) Santo Tomás hace constar que Aristóteles distingue cuatro *modos del vivir,* «de los cuales uno es por el entendimiento, el segundo por el sentido, el tercero por el movimiento local y la quietud que se le opone, y el cuarto por la nutrición, el decremento y el aumento. Afirma, por tanto, cuatro modos del vivir, mientras que antes había distinguido cinco géneros de operaciones del alma, pues lo que ahora pretende diferenciar son los modos del vivir según los grados de los vivientes (…). En algunos vivientes se dan solo la nutrición, el aumento y el decremento; a saber, en las plantas. En algunos se dan, juntamente con esos modos, el sentido sin movimiento local, así en los animales imperfectos, como son las ostras. En otros se da también el movimiento local, como en los animales perfectos, que se trasladan con movimiento progresivo (…). En algunos se da también el entendimiento, a saber, en los hombres. El modo apetitivo, que es el quinto añadido a estos cuatro, no interviene en la diversificación de los grados de los vivientes. Pues donde hay sentido hay apetito»[903].

[879] *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Tercera Edición, Gredos, Madrid 1976, p. 42.

[880] «ψυχή: f. "souffle, respiration, haleine" (…), «force vitale, vie», nettement sentie comme un souffle (…). L'âme de l'être vivant, siège de ses pensées, émotions, désirs, etc. (…), d'où cet être lui-même (…). La partie immatérielle et immortelle de l'être (…). Anciennement l'âme séparée d'un mort, souffle plus ou moins matériel qui séjourne dans líHades (…) et apparaît sous la forme díune chose légère et volante comparée à une fumée (…), à des chauves-souris (…); le mot en est devenu tôt à désigner un papillon (…, Arist. HA 551 a) précisément une espèce nocturne, la *phalène* (…). *Et.:* Ψυχή apparaît comme un post-verbal de 2 ψῦχω, "souffler, émettre un souffle"» Vid. *Dictionnaire Étmologique de la Langue Grecque*, ed. cit., pp. 1294-1295.

[881] Cf. *Introducción a la psicología experimental,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1943, p. 65.

[882] Op. cit., p. 66.

[883] Artistote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, trad. et notes E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris, 1966, Introd., p. VII.

[884] Περί ψυχῆς, A 402 a 6-7.

[885] Se sobreentiende, pasiva.

[886] «λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μέν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὑτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφὴν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια, καὶ τοῦτο διχῶς, τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν», vid. Περί ψυχῆς, B 412 a 5-10.

[887] Adviértase que Aristóteles habla aquí de la sustancia como uno de los géneros —tal como aparece en uno de los textos ahora citados— por lo cual no puede incluir a Dios en la extensión de la idea respectiva.

[888] En oposición a los artificiales y, también, a los cuerpos matemáticos.

[889] Nótese que la vida de la que Aristóteles habla en esta ocasión es la que se da en ciertos cuerpos.

[890] «οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζωήν, τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζωὴν γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ ψυχή· οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη», *Op. cit.* 412 a 11-19.

[891] «ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια», *Op. cit.,* 412 a 19-22.

[892] Ciertamente, no en todos los cuerpos vivos, pero sí en aquellos en los que el sueño y la vigilia pueden darse.

[893] «αὕτη δὲ λέγεται διχῶς, ἡ μὲν ὡς ἐπιστήμη, ἡ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν. φανερὸν οὖν ὅτι ὡς ἐπιστήμη· ἐν γὰρ τῷ ὑπάρχειν τὴν ψυχὴν καὶ ὕπνος καὶ ἐγρήγορσίς ἐστιν, ἀνάλογον δ' ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν· προτέρα δὲ τῇ γενέσει ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ ἡ ἐπιστήμη. διὸ ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. (…) εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ », *Op. cit.*, 412 a 22-b 5.

[894] «Entre les diverses facultés de l'âme, différemment distribuées parmi les êtres vivants, se vérifie la relation de l'antérieur et du postérieur: l'âme sensitive contient l'âme nutritive, mais non inversement; l'âme intellectuelle à son tour enveloppe les deux autres sans être enveloppée par elles. On se trouve ici devant un ordre d'implication comme dans le cas des figures géométriques, et non pas devant un ordre de réalisation totale du supérieur dans l'inférieur, tel celui du genre réalisé dans les espèces», en *Op. cit.,* Introd., p. XVII.

[895] «ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν. οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας», en el tratado Περί ψυχῆς, I, 413 a 4-7.

[896] «Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit», cf. *Comm. in II De anima Aristotelis,* Marietti, 1959, lect. 1, n. 220.

[897] «Dixit autem «habentis vitam potentia» et non simpliciter habentis vitam. Nam corpus habens vitam

intelligitur substantia composita vivens. Compositum autem non ponitur in definitione formae. Materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum: et hoc est anima, actus, secundum quem corpus vivit. Sicut si dicerem quod figura est actus, non quidem corporis figurati in actu, hoc enim est compositum ex figura et corpore, sed corporis quod est subiectum figurae, quod comparatur ad figuram sicut potentia ad actum», *Op. cit.,* n. 222.

[898] «Sciendum autem est quod haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, ut puta magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentalis advenit subiecto iam praeexistenti actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substantiales; quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter sed secundum quid», *Op. cit.,* n. 224.

[899] «Per quod tollitur positio Avicebron in libro fontis vitae, qui posuit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re; ut puta quod in hoc individuo hominis est una forma, per quam est substantia: et alia, per quam est corpus: et tertia, per quam est animatum corpus, et sic de aliis. Oportet enim secundum praemissa dicere, quod una et eadem forma substantialis sit, per quam hoc individuum est hoc aliquid, sive substantia, et per quam est corpus et animatum corpus, et sic de aliis. Forma enim perfectior dat materiae hoc quod dat forma minus perfecta, et adhuc amplius. Unde anima non solum facit esse substantiam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, sed etiam facit esse animatum corpus. Non ergo sic est intelligendum quod anima sit actus corporis, et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam, quae faciat ipsum esse corpus, et superveniat ei anima faciens ipsum esse corpus vivum; sed quia ab anima est, et quod sit, et quod sit corpus vivum. Sed hoc quod est esse corpus, quod est imperfectius, est quid materiale respectu vitae», *Op. cit.,* n. 225.

[900] «Et dicitur corpus organicum, quod habet diversitatem organorum. Diversitas autem organorum necessaria est in corpore suscipiente vitam propter diversas operationes animae. Anima enim, cum sit forma perfectissima inter formas rerum corporalium, est principium diversarum operationum; et ideo requirit diversitatem organorum in suo perfectibili. Formae vero rerum inanimatarum, propter sui imperfectionem sunt principia paucarum operationum: unde non exigunt diversitatem organorum in suis perfectionibus», *Op. cit.,* n. 230.

[901] «Fuit enim a multis dubitatum, quomodo ex anima et corpore fieret unum. Et quidam ponebant aliqua media esse, quibus anima corpori uniretur, et quodammodo colligaretur. Sed haec dubitatio iam locum non habet, cum ostensum sit, quod anima sit forma corporis. (…) Ostensum est enim in octavo metaphysicae quod forma per se unitur materiae, sicut actus eius; et idem est materiam uniri formae, quod materiam esse in actu», *Op. cit.,* n. 234.

[902] «Quia enim ostensum est quod anima est actus totius corporis, et partes sunt actus partium, actus autem et forma non separantur ab eo cuius est actus vel forma: manifestum est quod anima non potest separari a corpore, vel ipsa tota, vel aliquae partes eius, si nata est aliquo modo habere partes. Manifestum est enim quod aliquae partes animae sunt actus aliquarum partium corporis, sicut dictum est quod visus est actus oculi. Sed secundum quasdam partes nihil prohibet animam separari, quia quaedam partes animae nullius corporis actus sunt, sicut infra probabitur de his quae sunt circa intellectum», *Op. cit.,* lect. 2, n. 242.

[903] «Quorum unus est per intellectum, secundus per sensum, tertius per motum et statum localem, quartus per motum alimenti, et decrementi et augmenti. Ideo autem quatuor tantum modos ponit vivendi, cum supra quinque genera operationum animae posuerit, quia hic intendit distinguere modos vivendi, secundum gradus viventium (…). In quibusdam enim viventium inveniuntur tantum alimentum, augmentum et decrementum, scilicet in plantis. In quibusdam autem, cum his invenitur sensus sine motu locali, sicut in animalibus imperfectis, sicut sunt ostreae. In quibusdam autem, ulterius invenitur motus secundum locum, sicut in animalibus perfectis (…).In quibusdam autem, cum his ulterius invenitur intellectus, scilicet in hominibus. Appetitivum autem, quod est quintum praeter haec quatuor, non facit aliquam diversitatem in gradibus viventium. Nam ubicumque est sensus, ibi est et appetitus», *Op. cit.,* lect. 3, n. 255.

IV. La noción específica del alma humana

§ 1. La definición del alma humana por Aristóteles y santo Tomás

Aristóteles no incluye de un modo explícito el calificativo de humana cuando define el alma propia del hombre, es decir, no formula ningún juicio que tenga como sujeto este tipo de alma y como predicado la definición correspondiente, a pesar de lo cual se admite que la idea aristotélica del alma humana es la presentada en la fórmula «el alma es aquello por lo que primordialmente vivimos, sentimos y entendemos»[904]. Ello da ocasión al planteamiento de dos dificultades que deben ser atendidas: 1ª) ¿cómo se puede saber que el alma a la que de ese modo se refiere Aristóteles sin calificarla de humana, ni referirla explícitamente al hombre, es, sin embargo, la humana y no ninguna otra?; 2ª) ¿en qué significado ha de tomarse la expresión «vivimos», previa a «sentimos» y «entendemos» dentro de la fórmula en cuestión? (¿Acaso no es un vivir el sentir, ni lo es tampoco el entender?).

A la primera dificultad respondo que la posesión de la capacidad de entender es, en tanto que dada en un viviente dotado de cuerpo, algo exclusivamente pertinente al alma intelectiva, y que para Aristóteles se trata de la propia del ser humano como viviente que es animal racional, vale decir, capaz de ir más allá del mero conocimiento sensitivo[905]. —La expresión «entendemos» solo puede tener por sujeto activo «nosotros los hombres», los únicos vivientes corpóreos capaces de entender, además de provistos de la capacidad de sentir y de la de vivir con vida vegetativa.

Por lo que atañe al significado de la expresión «vivimos», antepuesta a «sentimos» y «entendemos», y dado que el sentir y el entender son realmente modos también de vivir, solo puede admitirse que aquí se está refiriendo al peculiar vivir característico de la vida vegetativa, el de más bajo nivel, el cual es el que el mismo Aristóteles declara cuando dice «llamo vida al hecho de que algo se nutre, crece y decrece por sí mismo»[906].

(El término «primordialmente», incluido en la definición que nos ocupa, es necesario para evitar la confusión del alma humana con las potencias que le pertenecen y que también son algo por lo cual vivimos, sentimos y entendemos, bien que no de un modo originario, como quiera que esencialmente presuponen el alma de la cual son facultades o potencias).

* * *

Ninguna objeción presenta santo Tomás a la fórmula acuñada por Aristóteles, de quien afirma: «dice que el alma es aquello por lo que primordialmente vivimos, sentimos, nos movemos[907] y entendemos»: «*dicit, quod anima est primum quo et vivimus, et sentimus, et movemur, et intelligimus*»[908]. La referencia al cambiar de lugar no aparece en la fórmula de Aristóteles, pero es fiel, sin embargo, al pensamiento de este, tal como de inmediato se comprueba en el siguiente pasaje del Estagirita sobre las diversas maneras del vivir: «Hay varios modos de lo que se llama la vida, y basta que uno solo de ellos se dé en un sujeto para que a este se le llame viviente, ya sea el entendimiento, la sensación, el movimiento y el reposo según el lugar, y hasta el movimiento en que consiste la nutrición, el decrecer y el crecer»[909]. (Aristóteles usa en este caso la voz «entendimiento» para designar algo que propiamente no es ningún modo de vivir, sino la potencia o facultad que se comporta como principio inmediato —no como el originario o primordial— de la actividad de entender).

* * *

Tres asuntos de esencial interés trata santo Tomás entre los que examina en su *Cuestión Disputada sobre el alma*: a) si el alma humana puede ser forma y sustancia individual; b) si el alma está compuesta de materia y forma; c) si en el hombre el alma racional, sensible y vegetativa es una única sustancia. Veamos lo que acerca de estos tres asuntos dice el Aquinatense:

a) «En el género de la sustancia el individuo no solo tiene el poder subsistir por sí, sino el ser algo completo en alguna especie y género de sustancia, por lo cual el Filósofo, en el libro de los Predicamentos, llama a la mano y al pie, y a los demás miembros, partes de las sustancias, en vez de sustancias primeras o segundas, porque aunque como es propio de las sustancias, no son en algún sustrato, sin embargo no participan completamente de la naturaleza de alguna especie, por lo cual no están en alguna especie, o en género alguno, nada más que por reducción»[910].

El sentido global de estas explicaciones puede resumirse diciendo que el alma humana no es idéntica al hombre, sino que consiste en la forma sustancial de este y, por lo mismo, no es sustancia específicamente completa, aunque pueda subsistir separada del cuerpo. Santo Tomás no demuestra en esta ocasión la separabilidad del alma respecto del cuerpo humano, pero sin duda la admite. No entraré en el asunto, reservándolo para la Segunda Parte de este libro, la que examina las pruebas de la inmortalidad del alma humana. Mas en este momento es, sin embargo, oportuno hacer constar que el alma propia del hombre no es ningún accidente del ser humano y de esta suerte es sustancia (todo lo incompleta que le corresponde ser en razón de la especie) porque en su unión con el cuerpo humano no presupone a este como algo ya constituido sin ninguna necesidad de que el alma racional le haga ser cuerpo de un hombre y no de un animal

irracional, ni de una planta.

b) Tras haberse referido a la tesis que entre otros mantiene Avicebrón y según la cual el alma tiene propiedades de la materia, como el recibir, el hacer de sujeto de determinación y otras por el estilo, santo Tomás argumenta contra esa tesis: «La forma que adviene a la materia constituye la especie. Por tanto, si el alma está compuesta de materia y forma, por la misma unión de la forma a la materia del alma se constituiría una especie en la naturaleza de las cosas. Ahora bien, lo que por sí tiene especie no se une a algo distinto para constituir una especie sin que de algún modo uno de los dos se corrompa, tal como ocurre con los elementos que se unen para componer la especie de un mixto. Así, pues, el alma no se uniría al cuerpo para constituir la especie humana, sino que ésta consistiría totalmente en el alma. Lo cual patentemente es falso, porque si el cuerpo no perteneciera a la especie del hombre, el alma le advendría de un modo accidental. No puede decirse que, según esto, tampoco la mano está compuesta de materia y forma, porque no tiene especie completa, sino que es parte de una especie, ya que es manifiesto que la materia de la mano no se perfecciona separadamente por su forma, sino que es una única forma la que a la vez perfecciona a la materia del cuerpo y a todas sus partes, lo cual no podría decirse del alma si ésta se compusiera de materia y forma (…), a menos que alguien dijese que la materia del alma es una parte de la materia corporal, lo que es por completo absurdo»[911].

La argumentación es aplicable a cualquier tipo de alma. Y la referencia a la propia del hombre es, por tanto, una consecuencia lógicamente extraída de la imposibilidad general de que un alma pueda componerse de materia y de forma. De suyo, toda alma es forma únicamente, y su unión con el cuerpo al que da vida no confiere ningún carácter propio de la materia: antes por el contrario, al quedar informada por el alma, la materia llega a ser un componente de un cuerpo que tiene vida.

c) A la pregunta de si en el hombre el alma racional, sensitiva y vegetativa es, o no es, una sola y única sustancia, responde santo Tomás: «El alma racional da al cuerpo humano lo que el alma sensitiva le da al bruto y la vegetativa a las plantas, y algo además de todo ello; por lo cual en el hombre ella misma es vegetativa, sensitiva y racional. De esto da también testimonio el hecho de que, al intensificarse la operación de una potencia, se impide la operación de otra, y continuamente hay redundancia de una potencia a otra distinta, lo cual no ocurriría a no ser que todas las potencias radicasen en una misma esencia anímica»[912].

d) También merecen especial atención, a modo de complementos del pasaje que acabamos de leer, estas otras dos explicaciones:

α) «En el hombre el alma sensitiva no es alma irracional, sino sensitiva y racional a la vez. Mas es verdad que de las potencias del alma sensitiva algunas son irracionales en sí mismas, pero participan de la razón en tanto que la obedecen; en cambio, las potencias del alma vegetativa son absolutamente irracionales porque no obedecen a la razón»[913].

β) «Así como el animal, en cuanto animal, no es racional ni irracional, pero el mismo animal racional es hombre y el animal irracional es bruto, así el alma sensible, en cuanto tal, no es racional ni irracional, pero la misma alma sensitiva en el hombre es racional, y

en el bruto irracional»[914].

§ 2. La noción kantiana del alma

Sería improcedente hablar de una idea kantiana del alma propia del hombre, no porque Kant le niegue al hombre el tener alma, sino porque únicamente al hombre le atribuye el tenerla. Ya en el § 1 del Capítulo I vimos que, según Kant, el único principio interno capaz de modificar el estado de una sustancia es el deseo, y que las únicas actividades internas son el pensar y las que le están subordinadas. Lo cual es tanto como negar que los animales no humanos y las plantas puedan autodeterminarse en modo alguno, de tal suerte que además de negarles el tener alma como principio intrínseco de vida, se les niega también la vida misma en cualquiera de sus modalidades.

Ya por esta razón la psicología de Kant es polarmente opuesta a la de Aristóteles y santo Tomás conjuntamente tomados. Pero hay, además, otras razones de esa esencial divergencia, la más importante de las cuales consiste en la triple negación de la sustancialidad, la simplicidad y el conocimiento de la permanencia del yo (con el que el ser pensante queda identificado). Veámoslo en los lugares donde más directa y claramente expone Kant su argumentación sobre este asunto.

a) «Si comparamos la teoría del alma, como la fisiología del sentido interno, con la teoría del cuerpo, como una fisiología de los objetos del sentido externo, nos encontramos con que aparte de que en ambas es mucho lo que empíricamente puede ser conocido, se da, sin embargo, la notable diferencia de que en la segunda, a partir del mero concepto de un impenetrable ser extenso, es mucho lo que *a priori* puede ser conocido, mientras que en la primera nada puede ser conocido sintéticamente *a priori* a partir del concepto de un ser pensante. La causa de ello es ésta: Aunque el fenómeno presente al sentido externo coincide con el del sentido interno en ser fenómeno, aquél, el del sentido externo, tiene algo estable o permanente, que depara un sustrato básico para las mutables determinaciones y, con ello, un concepto sintético, a saber, el del espacio y el de un fenómeno de él, mientras que el tiempo, en el cual consiste la única forma de nuestra intuición interna, no tiene nada permanente, debido a lo cual da a conocer tan solo el cambio de las determinaciones, no el objeto determinado por ellas. Porque en lo que llamamos el alma todo está en continuo flujo y no es permanente nada, salvo quizás (si así queremos llamarlo) el simple yo, puesto que esta representación no tiene ningún contenido ni, por tanto, nada múltiple por virtud de lo cual parece representar o, mejor dicho, designar un objeto simple. (…) Mas este yo no es ni intuición ni concepto de objeto alguno, sino la mera forma de la conciencia que puede acompañar a ambas representaciones y elevarlas así a conocimientos»[915].

Que el yo, identificado por Kant con el alma como ser pensante, esté dado en una intuición —la del tiempo— donde no se capta nada estable o permanente, es cosa que solo puede admitirse si se pasa por alto el hecho de que el yo se reconoce a sí mismo como *el mismo* ser que es afectado por sus mutables determinaciones. Y así, *v.gr.*, nadie

podría tener ningún recuerdo si de ninguna manera se captase precisamente como el mismo ser que antes vivió lo que por él está siendo recordado. Esa fundamental y sustancial permanencia del yo en el ejercicio de la actividad de la memoria no se opone al fluir de las mutables determinaciones que se van dando en el tiempo. No se trata de la permanencia de algo inmóvil, sino, por el contrario, de la que es necesaria para que las cambiantes determinaciones del yo tengan un idéntico punto de referencia, un sustrato, del cual son determinaciones efectivas que en cuanto tales pueden ser recordadas como entre sí distintas, pero a la vez pertinentes a uno y el mismo sujeto, el que las recuerda. Y otro tanto cabe advertir respecto de hechos como el sentirse responsable, el arrepentirse, el prometer, el cumplir lo prometido, etc. En todos ellos el yo se auto-reconoce como sustancialmente idéntico a sí mismo a través de su propio devenir, aunque no filosofe sobre esta sustancial identidad, sino que la vive pensándola realmente, lo cual pone de manifiesto que se trata de algo muy diferente de lo captado en el ejercicio de una pura y simple actividad sensitiva.

b) «Si el alma es, o no, una sustancia simple, puede sernos por completo indiferente para la explicación de sus fenómenos, porque ninguna posible experiencia puede explicarnos de una manera intuitiva y, por tanto, *in concreto,* el concepto de un ser simple; y de esta suerte, respecto de toda intelección que de la causa de los fenómenos fuese posible esperar, es enteramente vacío y no cabe que valga como un principio de explicación de lo que la experiencia interna y externa nos suministra»[916].

Lo que Kant llama fenómeno *(Erscheinung),* sin cuya noción este texto resultaría ininteligible, implica precisamente en el propio sistema kantiano una doble contradicción. En primer lugar, el fenómeno, tal como Kant lo describe, es el efecto producido en la sensibilidad por algo que en sí mismo no conocemos ni nos es posible conocer, la cosa en sí. Así, pues, ésta se comporta como causa activa del fenómeno, respecto del cual el comportamiento de la sensibilidad es, en cambio, de índole meramente pasiva. Ahora bien, Kant apela a la cosa en sí haciendo uso del principio de causalidad, del que por otra parte afirma que solo sirve para enlazar fenómenos con fenómenos, no con algo ultrafenoménico, y así venimos a topar con una insalvable contradicción en la doctrina de Kant, tal como muy pronto se le reprochó con pleno acierto (Jacobi, Fichte, etc.).

Y la otra contradicción está en el hecho de que Kant sostiene que lo sensorialmente cognoscible es tan solo nuestro modo de ser afectados por algo que no conocemos, a lo cual, sin embargo, llama «nuestra manera de percibir las cosas», siendo así que se trataría, por el contrario, de nuestra manera de no percibirlas. Tal vez sospeche el lector que en lo que acabo de decir hay por mi parte una deformación o tergiversación de lo afirmado por Kant. Así, pues, me parece que lo mejor que puedo hacer para salir al paso de esa sospecha es aducir el pasaje kantiano donde veo la contradicción: «Hemos querido decir que toda nuestra intuición no es más que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas como las intuimos nosotros, ni sus relaciones están constituidas en sí mismas tal como me aparecen y que, si suprimimos nuestro sujeto o solamente la constitución subjetiva de los sentidos en general, toda la índole de los objetos y sus relaciones en el espacio y el tiempo, e incluso el espacio y el

tiempo desaparecerían y solo como fenómenos pueden existir en nosotros, no en sí mismos. Para nosotros queda enteramente desconocido qué sean en sí los objetos, con independencia de toda la receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos»[917]. Por consiguiente, insisto: no podemos conocer nuestra manera de percibir los objetos si no los percibimos, y no es posible que los percibamos si de lo que en sí mismos son no conocemos absolutamente nada, según pretende Kant.

§ 3. EL ALMA HUMANA Y EL YO

La diferencia entre el alma humana y el peculiar yo del hombre queda expresada, aunque no analizada todavía, con la afirmación de que aquélla es tan solo una de las partes del yo humano como idéntico al hombre mismo en la concreta individualidad de cada caso. Ahora bien, el análisis de esta afirmación no puede llevarse a cabo con suficiente rigor y claridad si no se toma como punto de partida la explicación de la identidad del yo humano con el hombre en cuanto individuo, o sea, la de cada yo humano con el respectivo hombre individual.

Mas lo primero que ahora debe tenerse en cuenta es que aquí se habla del yo humano en cuanto que la extensión del concepto correspondiente es inferior a la del yo en cuanto tal. Porque también existe el yo de Dios o, mejor, el yo que Dios mismo es. Y ya en esto viene a hacerse patente que la comprehensión del concepto del yo no es la del alma, como quiera que no hay ningún alma en Dios, dado que Dios no tiene ningún cuerpo ni se une, en calidad de forma sustancial, a cuerpo alguno.

¿No cabría, sin embargo, que el peculiar yo de cada hombre fuese una cierta parte del alma propia de este? —Ello sería posible, y no solo posible, sino absolutamente necesario, si el yo humano no fuese en cada caso la integridad del hombre respectivo, según vamos a comprobar en las explicaciones subsiguientes:

a) el yo no es en cada hombre la conciencia que este posee de sí mismo, sino el sujeto de esa conciencia suya, y no únicamente cuando la está ejerciendo, sino también cuando está solo en potencia de llevar a cabo ese ejercicio, tal como ocurre cuando se halla bajo los efectos de una anestesia total. Quien está en esa situación es el mismo yo que de ella sale y que, por tanto, no puede ser autoconciencia actual, aunque tampoco puede ser sin la aptitud o capacidad para su ejercicio;

b) el nombre por el que está el pronombre «yo» designa un ser que puede darse cuenta intelectivamente de sí mismo y, si no se trata de Dios, ni de nada que fuese un puro espíritu, designa un ente dotado del alma racional indispensable para la autoconciencia intelectiva y al que también pertenece el cuerpo que está informado por esa misma alma racional.

La noción de lo designado con el pronombre posesivo «mío» es análoga, no unívoca. Manteniendo un eje común que en cada hombre es el respectivo «yo» —o sea, ese mismo hombre como capaz de autoconciencia intelectiva— son entre sí muy distintas las

acepciones de la palabra «mío». Mi cuerpo y mi alma son míos en calidad de partes integrantes de mi ser esencial y de esta suerte son el *analogatum princeps* de todo lo que con el pronombre posesivo «mío» es designado por mí. El resto de cuanto llamo mío no lo es de un modo, digámoslo así, estrictamente íntimo y radical. Como lo más remoto de lo que de esa forma llamo mío, pero también como algo que no deja de ser efectivamente mío a su modo y manera, me encuentro, *v.gr.,* con mi audífono, o con el papel en el que escribo, o con la mesa de la que soy dueño; etc., etc. Y no son mías en calidad de partes integrantes de mi ser esencial las actividades que realizo, aunque sin duda son mías de una manera más propia que la de los ejemplos que acabo de aducir, puesto que en todos ellos lo mío me es externo, mientras que las actividades que realizo se comportan como algo que me es interno en el sentido de que pertenecen formalmente a mi vida, aunque algunas tengan efectos exteriores a mí. —Incluso mi propia vida es mía en un sentido bien distinto de aquel en el que son míos mi alma y mi cuerpo. Mi vida no constituye mi propia esencia, sino que la supone ya constituida precisamente por mi cuerpo y mi alma en sustancial unidad. Ninguna vida es sustancia —salvo la vida divina — en el sentido de lo que posee la capacidad natural de ser sin ser sustentado por algún sujeto de inhesión[918].

c) Si digo, *v.gr.,* que he recorrido a pie tantos o cuántos kilómetros, no puedo querer significar que haya sido solo mi cuerpo lo que los ha recorrido, de tal manera que yo no me haya desplazado mientras mis pies andaban, pero tampoco puedo significar que haya sido solo mi alma lo que se ha trasladado. Quien ha recorrido esos kilómetros soy yo, de quien son partes integrantes esenciales lo que llamo mi alma y lo que llamo mi cuerpo. (De mi alma debo afirmar que solo *per accidens,* no *per se,* ha cambiado de lugar, ya que no es cuerpo alguno, aunque sin ella no habrían podido dar mis pies ni un solo paso de los que yo he dado libremente).

* * *

Tampoco el yo identificado al egoísmo puede ser el alma del hombre, ni tan siquiera la del que actuase de una manera egoísta en todas las ocasiones, como si fuera imposible que alguna vez no se comportase de ese modo[919]. Cabe que un yo sea egoísta y que en cuanto tal, no en tanto que es un yo, merezca ser reprobado incluso por el mismo hombre en que él consiste, pero en cambio no cabe que el yo egoísta sea realmente el alma de ese hombre, porque el alma no puede dejar de ser el alma, mientras que el yo afectado por el egoísmo puede dejar de hallarse así afectado y conservar, sin embargo, el alma que poseía como parte integrante de su ser esencial.

* * *

«El yo —afirma Pascal— tiene dos cualidades: es injusto en sí por hacerse el centro de todo, y es enojoso para los demás, por querer hacerlos siervos suyos»[920]. —Evidentemente, el yo así caracterizado por Pascal no puede serlo el divino. Mas tampoco

es posible que consista en el respectivo yo de cada hombre, pues ello exigiría que todo hombre fuese egoísta inevitablemente, o bien que pudiera darse la posibilidad de un hombre sin ningún yo, al menos en algunas ocasiones de su vida. Por último, no es posible que el yo caracterizado por Pascal sea verdaderamente un alma humana, ya que no es necesario en modo alguno que ésta sea egoísta, ni tampoco que no lo sea. Tan solo de una manera eventual y desde luego *per accidens* puede ser, o no ser, egoísta el alma humana, según que respectivamente el hombre que la tiene se esté, o no se esté, comportando de una manera egoísta. Y ni el alma del hombre ni ninguna otra realidad puede ser en sí misma lo que ella es solo *per accidens.*

§ 4. Las facultades superiores del alma humana

Al alma propia del hombre se le da la calificación de intelectiva por ser su capacidad de intelección lo que ante todo la distingue de las otras almas, cuyos poderes se contienen también en ella. La capacidad de intelección es incomparablemente superior a esos otros poderes que asimismo se dan en el alma humana, la cual, por tanto, no es únicamente intelectiva, sino también sensitiva y vegetativa, tal como ya se explicó en el § 2 del Capítulo III.

Ahora bien, aunque la capacidad de intelección es aquello por lo que ante todo el alma humana se distingue de las demás, hay también en ella otro poder que asimismo la hace distinta del principio vital meramente vegetativo, e incluso del que es sensitivo. Ese otro poder es la voluntad, incomparablemente superior al apetito sensitivo, con el que coincide por cuanto ambos son facultades de querer y de no querer (ya positiva, ya negativamente, tanto la una como la otra).

a) De acuerdo con el principio según el cual las facultades se especifican por sus operaciones y éstas, a su vez, por los objetos correspondientes, pasemos a examinar qué operación ejerce el entendimiento y a qué objeto se refiere, explicando después qué operación ejerce la voluntad y a qué objeto se refiere su ejercicio.

La operación de la facultad intelectiva es lo que se denomina intelección, *i.e.,* el entender: una actividad que va más allá del conocimiento sensorial, aunque lo presupone en el caso del entendimiento del hombre. En qué consista ese ir más allá del conocimiento sensitivo es cosa que no cabe esclarecer sin haber determinado antes el objeto de este conocimiento. Lo que sensorialmente conocemos es en todos los casos algo corpóreo y singular. (Para evitar posibles interpretaciones erróneas, adviértase que «corpóreo» y «cuerpo» no son lo mismo. Lo sensorialmente cognoscible puede ser un cuerpo, pero cabe también que no lo sea, sino que consista en algo que por depender de algún cuerpo se califica rectamente de corpóreo, *v. gr.,* un color, un sonido, un olor, etc.). Y por otra parte no será tampoco inútil la advertencia de que la voz «singular», arriba empleada, juntamente con el término «corpóreo», para la determinación del objeto del conocimiento sensitivo, significa aquí «individual» como contrapuesto a «universal» o «abstracto», y de ningún modo en el sentido de algo que en virtud de su propia índole es

«extraordinario» o que se sale de lo común o más frecuente.

En cambio, el objeto propio e inmediato del humano conocimiento intelectivo es abstracto, universal, y tiene por contenido, aunque nunca lo alcance de una manera exhaustiva, *lo que* un dato del conocimiento sensorial *es* o *lo que es* algo no sensorialmente cognoscible. Si a ese «lo que es», captado en el conocimiento humano intelectivo, lo denominamos *quiddidad* (voz derivada del término latino *quid,* cuyo significado es el *qué, lo que algo es),* llamamos *quidditativo* al objeto captado intelectivamente por el hombre y que va más allá de lo captado en el conocimiento sensorial (humano o no humano) porque si bien los datos sensoriales tienen en sí la respectiva quiddidad, ésta no es sensorialmente aprehensible. Así, el árbol que veo tiene en sí mismo la quiddidad correspondiente, pero mi vista no la capta, no la ve; yo la conozco, aunque no de modo exhaustivo, entendiendo que eso que veo es un árbol (y no lo entiendo de una manera exhaustiva porque tan solo Dios conoce íntegramente cualquier ser, incluyendo las relaciones con todos los demás seres). Otro ejemplo: entender el calor no es nada que aumente nuestra temperatura, mientras que, en cambio, el sentirlo la eleva. Si yo no me enfrío ni me caliento, no siento frío ni calor, pero de ningún modo esto me impide entenderlos, captar *lo que* cada uno de ellos *es.* (Ciertamente, si nunca hubiera sentido frío ni calor no podría conocer *qué es* aquél ni *qué es* este, pero tampoco lo podría entender si yo no fuera capaz de ir más allá de sentirlos).

* * *

Lo que es la individualidad en cuanto tal no lo capta ningún conocimiento sensitivo, aunque el objeto de este conocimiento es en todos los casos algo individual. En cambio, y aunque el objeto del humano conocimiento intelectivo nunca deja de ser universal o abstracto, este conocimiento no solo puede aprehender la individualidad en cuanto tal, sino asimismo *in concreto* lo individual sensible, no conociéndolo de una manera inmediata o directa, sino en tanto que objeto de un conocimiento sensitivo del cual tenga conciencia la facultad humana de entender. Ello permite que esta facultad lleve a cabo juicios cuyo predicado es universal o abstracto y cuyo sujeto es algo individual y sensible, según acontece, *v.gr.,* si afirmo, o si niego, que estoy viendo una encina. Y, por otra parte, también puede el entendimiento humano conocerse a sí mismo *in concreto,* es decir, como este determinado entendimiento que ejerce su individual autoconciencia[921].

* * *

Específicamente la voluntad humana se determina por la operación que le compete, la volición, que, a su vez, queda determinada de una manera específica en virtud de su objeto: a saber, el bien intelectivamente conocido por el hombre. Ello no quiere decir que consista en ese bien considerado abstractamente lo que hace de objeto de la volición

humana; antes por el contrario, todas nuestras voliciones se refieren a algún bien concreto y singular, desde luego no siempre el mismo, pero que con todos esos otros bienes concretos y singulares tiene en común la índole de bien y la de ser así apreciado intelectivamente por un hombre (en cada caso, el que ejerce la volición).

La volición no subsigue a un conocimiento especulativo, teórico, abstraído de la disposición en la que el sujeto cognoscente se encuentra, sino que resulta de un conocimiento práctico, *i.e.,* que no prescinde, no abstrae, de esa disposición subjetiva. Así se explica que pueda ser objeto de volición humana algo objetivamente malo para el hombre que lo apetece en tanto que lo aprecia como un bien por su sintonía o conveniencia con la disposición en que ese hombre se halla. Y eso es lo que nos ocurre si nos dejamos llevar por alguna afección desordenada, lo cual implica que esa afección es algo que podemos eliminar cuando nuestro propio entendimiento no está cegado por ella, lo que a su vez supone que hayamos puesto los medios para resistirla y anularla. Tales medios son otras disposiciones subjetivas de signo contrario, suscitadas por representaciones sensoriales bajo el control de nuestra voluntad cuando ejercemos la libertad de opción o de albedrío.

La voluntad humana es libre, con libertad de albedrío, según dos modalidades: la libertad de ejercicio y la de especificación. La primera es la de querer o no querer, y la segunda la de querer esto o aquello. Para la primera se usa también la fórmula «libertad de contradicción» por cuanto el querer y el no querer son contradictorios entre sí. En cambio, la libertad de especificación se denomina como «libertad de contrariedad» por ser entre sí contrarios el querer esto y el querer aquello.

Tenemos una íntima conciencia de nuestro albedrío, como también la tenemos de la irreprimible necesidad de nuestro comportamiento en determinadas ocasiones. Consentir no es lo mismo que sentir, aunque evidentemente lo supone. Así, mi libertad de arbitrio no tiene arte ni parte en el hecho de que me entren ganas de beber (salvo en el caso de que, con anterioridad a este hecho, lo hubiese provocado yo de algún modo). Por otra parte, incluso si no estoy teniendo sed, puedo tomar la libre decisión de beber algo, *v.gr.,* ese vaso de agua que el médico me ha mandado ingerir muchas veces a lo largo del día (un mandato bien distinto, por supuesto, de toda irreprimible fuerza física que actúe sobre mí). Finalmente, la exclusión del libre arbitrio humano dejaría sin sentido a todo el orden moral[922].

* * *

La voluntad humana es una facultad espiritual, incorpórea, tal como lo es el entendimiento humano y precisamente por ser este de índole espiritual, incorpórea. Nuestra facultad volitiva tiene necesidad de él, mas no según el modo en que el efecto depende de su causa eficiente. El entendimiento del hombre no es productivo de ninguna volición, aunque sin él no hay volición humana alguna, ni actúa eficientemente *ad extra* por sí mismo, sino por medio de la voluntad (pues lo conocido es, como conocido, en el cognoscente y no fuera de él). Y, en definitiva, solamente lo que es espiritual está dotado

de la capacidad de tener por objeto su propio ser. Lo material es inepto para captar su propia realidad: dicho de otra manera, es esencialmente irreflexivo.

---

[904] «ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως», en Περί ψυχῆς, 414 a 12-14.

[905] Cf. el § 2 del Capítulo II.

[906] Texto ya citado en el § 1 del Capítulo I.

[907] En la acepción del cambiar de lugar.

[908] Vid. *Comm. In II De anima Arist.*, lect. 4, n. 273.

[909] «πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἕν τι τούτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἷον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἡ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἡ κατὰ τροφὴν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησις», Vid. Περί ψυχῆς, 413 a 22-24.

[910] «Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae; unde Philosophus etiam in Praedicamentis, manum et pedem et huiusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas: quia, licet non sint in alio sicut in subiecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicuius speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem», *Quaest. disp. de anima,* q. un., a. 1, Marietti, Romae, p. 283.

[911] «(…) forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima: quod patet esse falsum; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret. Non autem potest dici, quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei; manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur; sed una forma est quae simul perficit materiam totius corporis et omnium partium eius; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animae ordine naturae perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam. Nisi forte quis diceret, quod materia animae esset aliqua pars materiae corporalis; quod est omnino absurdum», en *Quaest. disp. de anima*, q. un., a. 6, ed. citada, pp. 301-302.

[912] «(…) anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur, quod, cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam: quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur», en la misma *Quaest. de anima*, q. un., a. 11 (ed. citada), p. 323.

[913] «(…) anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiae animae sensitivae, quaedam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiae autem animae vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi», *Ibidem,* a. 11, ad 15, p. 324.

[914] «(…) sicut animal, in quantum animal, neque est rationale neque irrationale: sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum; ita anima sensibilis, in quantum huiusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis», también en la p. 324 de la citada ed. Marietti de la *Quaest. disp. de anima*, a. 11, ad 19.

[915] «Wenn wir die *Seelenlehre*, als die Physiologie der inneren Sinnes mit der *Körperlehre*, als einer Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne vergleichen: so finden wir, außer dem, daß in beiden vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, daß in der letzteren Wissenschaft doch vieles a priori, aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber, aus dem Begriffe eines

denkenden Wesens, gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt, anstatt daß die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt. Denn, in dem was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes, außer etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Objekt vorzustellen, oder besser gesagt, zu bezeichnen», *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Bd. IV, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 238-239.

[916] «Ob die Seele eine einfache Substanz sei, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständlich machen, und so ist er, in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen, ganz leer, und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand gibt, dienen», *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. cit., § 44, Bd. IV, p. 331.

[917] «Wir haben also sagen wollen: dass alle unsre Anschauung nicht als die Vorstellung von Erscheinung sei; dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wie sie anschauen noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nicht als unsere Art, sie wahrzunehmen», *Kritik der reinen Vernunft,* Transs. Ästhetik, Allgemeine Anmerkungen zur transzendentalen Ästhetik, ed. cit., Bd. IV, pp. 42-43.

[918] La vida humana no es ninguna realidad verdaderamente radical, ni siquiera en la acepción con que de ella habla Ortega cuando afirma que «la vida humana es una extraña realidad, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella», *Historia como sistema, I, Obras Completas*, tomo VI, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 13. —No nos dice aquí el autor de esta tesis por qué es preciso que las demás realidades aparezcan en la realidad de la vida humana, pero en otro momento nos explica el motivo: «Si han de sernos realidades» *(Obras Completas,* VII, p. 141). O sea: que para que nos sean realidades, es necesario que se nos aparezcan. —Frente a este argumento (¡) he escrito en otra ocasión: «Es decir, tienen que aparecer en nuestra vida porque de lo contrario, por muy reales que sean, no lo pueden ser-para-nosotros. O lo que es igual: mientras no se nos aparezcan, no se nos están apareciendo en tanto que realidades. Mas esto no constituye ninguna demostración de que en alguna forma tengan en nuestra propia vida su raíz. El ser-para-nosotros-realidades no es algo real en ellas, sino solo en nosotros», *Teoría del objeto puro,* Rialp, Madrid, 1990, p. 64. (En estas *O. C.,* vol VIII, p. 55. N. del E.)

[919] El egoísmo supone la efectiva libertad del albedrío: de lo contrario, no sería moralmente reprobable.

[920] «Le moi a deux qualités: il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre de tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir», *Pensées,* n. 455, Brunschvicg, Paris, 1897.

[921] Nótese que la tesis, aquí mantenida, según la cual el objeto propio e inmediato del entendimiento humano es abstracto o universal, no queda invalidada por el reconocimiento de que esa misma facultad intelectiva es apta para entender realidades individualmente concretas; antes por el contrario, esa tesis queda confirmada por cuanto el humano entendimiento no conoce esas realidades sin pasar por el trámite del inmediato y directo conocimiento sensitivo de ellas. Y por lo que atañe al humano conocimiento intelectivo de la individualidad del ser de Dios, también negaría que sea inmediato y directo, ya que solo es posible como conclusión derivada de unos razonamientos filosóficos.

[922] Una detenida respuesta a las objeciones alegadas contra el libre albedrío del hombre puede verse en mi libro *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, pp. 109-137.

V. ¿Es incorrecta la fórmula «inmortalidad del alma humana»?

La expresión «inmortalidad del alma humana» no parece correcta a Josef Pieper, tal como podemos comprobar atendiendo a las varias exposiciones que de esta notable descalificación lleva a cabo el agudo pensador alemán, para quien, por el contrario, es admisible la fórmula «incorruptibilidad del alma humana».

§ 1. PRIMERA EXPOSICIÓN

«Tomado de una manera estricta, y puramente considerado según el uso que de él se hace en el lenguaje vivo, el sujeto al que el verbo «morir» y los adjetivos «mortal» e «inmortal» se refieren lo es únicamente el hombre mismo, el hombre entero que consta de cuerpo y alma»[923].

Ante esta singular declaración no puedo dejar de preguntarme: ¿es que no mueren los animales no humanos? ¿Ni tampoco las plantas mueren? Pieper no explica lo que él llama el sentido «estricto» del morir, ni nos dice tampoco en qué consiste el morir en su acepción no estricta, la que convendría, según él, a los animales no humanos y a las plantas. Ciertamente, no es que Pieper niegue que mueran las plantas y los animales no humanos, sino que el morir que les atañe sea un estricto morir, aunque como ya he dicho, deja sin explicar en qué consiste el morir estrictamente tomado y qué sea el morir en acepción no estricta.

Por supuesto, la muerte de un hombre es en sí algo mucho más grave que la muerte de un animal no humano o la de una planta. Y si Pieper se hubiese limitado a decir esto, nada tendría yo que oponerle, aunque no ignoro que algún aberrante ecologista estaría en las antípodas del modo mío de pensar[924], y así preferiría, *v.gr.*, la muerte de un ser humano a la de un perro o a la destrucción de un viejo roble. Mas la existencia de aberraciones de este género es posible tan solo desde el reconocimiento de que también las plantas y los animales no humanos mueren y no, por cierto, en un sentido meramente traslaticio o metafórico: ¿Y podría afirmarse con verdad que es traslaticio o metafórico el

sentido en que Pieper toma el vocablo «muerte» cuando niega que los animales no humanos y las plantas mueran en la acepción estricta del morir? A ello se opone la irreductible diferencia entre el sentido no estricto y el metafórico. O dicho de otra manera: lo contrario de la acepción estricta es la acepción lata, no la metafórica o figurativa. El morir se da formalmente no ya solo en el hombre, sino asimismo en otros seres que no son humanos, mientras que, en cambio, un morir figurativo o metafórico se da no solo en seres que no son humanos, sino también en otros que carecen de vida.

* * *

Si por muerte se entiende la separación del cuerpo y el alma, de tal manera que aquél llegue a corromperse, mientras que ésta es, por el contrario, incorruptible, entonces lo que por muerte se entiende no es la muerte considerada *in genere,* sino exclusivamente la del hombre. Pieper llega al extremo de atribuir a santo Tomás la tesis de que la separación del cuerpo y el alma pertenece a la índole misma de la muerte o es esa misma índole. Para justificar esta tesis atribuyéndola a santo Tomás, recurre Pieper a un texto del aquinatense *Compendium Theologiae,* pero citando solo una parte de él. Según Pieper, «la *ratio mortis,* el concepto de la muerte, indica que el alma se separa del cuerpo, *animam a corpore separari*»[925]. Y es verdad que santo Tomás hace esta afirmación, pero no es cierto que la haga refiriéndose a la muerte en general. He aquí el texto completo: «La muerte de Cristo fue conforme a nuestra muerte en lo que atañe a la índole de la muerte, que consiste en que el alma se separe del cuerpo, pero hay algo en lo que la muerte de Cristo fue distinta de nuestra muerte. Porque morimos como sujetos a la muerte por necesidad natural o forzados por alguna violencia; Cristo, en cambio, murió no por necesidad, sino por su propia potestad y propia voluntad»[926].

Previamente a la diferencia entre la muerte de Cristo y nuestra muerte, se expone en este pasaje la coincidencia entre ellas, la cual consiste en la separación del cuerpo y el alma; pero no debe pasar inadvertida otra coincidencia todavía anterior a la mencionada, a saber, la que se da entre los términos de la comparación, humanos ambos, dado que Cristo, además de ser Dios, es también hombre. Por tanto, el *id quod est de ratione mortis* no lo es pura y simplemente de toda muerte considerada en general, sino de toda muerte que tenga la condición de humana. Y es esto último lo que indudablemente no queda atendido por Pieper en su lectura del texto aquinatense. (La referencia al carácter humano y no solo divino de la persona de Cristo no la introduzco yo, faltando así a mi propósito de atenerme exclusivamente a una investigación filosófica, del asunto tratado en este libro. Esa referencia está implícita en el modo según el cual santo Tomás establece la distinción entre la muerte de Cristo y nuestra muerte. Y, por lo demás, la cita de este texto teológico, no meramente filosófico, de santo Tomás no la introduzco yo, sino Pieper. Yo me limito a tener en cuenta en ella lo que hay de común, según santo Tomás, entre nuestra muerte y la de Cristo como hombre).

* * *

Para que la muerte no afecte en sentido estricto a realidades no humanas (según pretende Pieper) es necesario que tampoco a esas realidades les pertenezca en sentido estricto la vida. —Ahora bien, admitir que la vida humana es incomparablemente superior a la vida de otras realidades que con el hombre coinciden en ser limitadas, no absolutas, es cosa perfectamente compatible con el reconocimiento de que la vida se da en los animales no humanos y en las plantas no de una manera metafórica, sino de un modo propio, no figurativo o traslaticio (tal como lo es, *v.gr.,* la vida que se atribuye a un artefacto capaz de durar mucho con buen rendimiento y del cual decimos que tiene una larga vida).

* * *

La referencia que en el texto ya citado de la página 53 hace Pieper al lenguaje viviente está formulada de tal modo que solo al hombre atañe el morir tomado en sentido estricto y considerado en ese mismo lenguaje. Mas en ningún momento encontramos en Pieper una clara delimitación del concepto del lenguaje viviente. Las largas consideraciones que aparecen en la parte final del capítulo 2 de su obra sobre la muerte y la inmortalidad se limitan a proponer ejemplos relativos a la muerte del hombre. Y es comprensible que sea esta muerte lo significado en la mayor parte de las ocasiones por el verbo morir *(Sterben),* ya que es la que más importa al ser humano. Pero de ahí a sostener que únicamente al hombre se refiere el verbo «morir» en ese mismo lenguaje hay una diferencia que no cabe negar, pues ese mismo lenguaje contiene giros y fórmulas que se usan popularmente y no solo en el lenguaje propio de las ciencias para expresar cosas tales como, por ejemplo, que ha muerto natural o violentamente un caballo, o que una epidemia de filoxera ha causado la muerte de todas las vides de una plantación.

§ 2. Segunda exposición

«Una vez más: *¡Muere el hombre!* Y si se debe poder hablar, en relación a la esfera humana, de alguna inmortalidad, entonces esa inmortalidad tendría que ser atribuida, con plenitud de sentido, asimismo no al alma, sino al hombre: al hombre entero en cuerpo y alma. Y realmente este es, aunque de modo sorprendente, el uso de la palabra en el Antiguo Testamento. Sorprendente en todo caso para quien se haya acostumbrado, por cualquier razón, a mantener la ‘inmortalidad del alma’ como una de las afirmaciones esenciales del Libro Santo. En la Biblia misma no hay ningún lícito motivo para ello. En el Nuevo Testamento no se habla, ni una sola vez, del ‘alma inmortal’. La palabra misma ‘inmortalidad’ aparece solo tres veces, y en ellas la inmortalidad no es atribuida al alma, sino al Cristo resucitado y al hombre —de nuevo corpóreo— del futuro eón. Y también en la gran Teología es casi desconocida la expresión compleja ‘inmortalidad del alma’. Por ejemplo, Tomás de Aquino, por regla general, no nombra inmortal al alma; él habla

más bien de su índole imperecedera, y de su indestructibilidad *(incorruptibilitas).* Pero si se trata de la inmortalidad en relación al hombre, entonces santo Tomás tiene ante la vista únicamente los hombres paradisíacos y los resucitados de entre los muertos al final de los tiempos»[927].

El comienzo de este pasaje no añade ninguna efectiva novedad a lo ya dicho al final del texto que inmediatamente le precede en la misma página 53. Se trata pura y simplemente de una cabal repetición, sin ningún tipo de matiz diferencial, de lo ya afirmado al decir que la atribución de la inmortalidad ha de ser hecha, para que tenga plenitud de sentido, al hombre entero y no a su alma.

Una vez consignada enfáticamente esta repetición, con la que nada se prueba, se nos dice cuál es el uso de la palabra «inmortalidad» en el Antiguo Testamento, señalando que el hecho de que este uso resulte sorprendente se debe a la costumbre, por cualquier razón, de tener como una de las afirmaciones esenciales del Libro Santo la afirmación de la inmortalidad del alma. Ahora bien, con este informe del uso de la palabra «inmortalidad» en el Libro Santo no se da ningún argumento filosófico —pura y simplemente filosófico— de que el alma incorruptible no merezca calificarse de inmortal. Y conviene advertir sobre este asunto cuatro cosas:

a) La cuestión de la inmortalidad del alma humana no puede quedar resuelta apelando a la Biblia si el planteamiento que de la cuestión se hace es de índole filosófica, y no puede quedar resuelta con esa apelación ni siquiera para un filósofo creyente, porque este, en cuanto filósofo, no argumenta con datos de la Revelación, sino con hechos e ideas naturalmente captables. Ni tampoco el filósofo creyente opera, en cuanto filósofo, con datos tomados en préstamo a la teología de la fe.

b) Es obvio que el filósofo creyente no puede contradecir ni siquiera uno solo de los contenidos de su fe; si se opusiera a alguno, dejaría, *eo ipso,* de ser creyente. Pero entre los contenidos de la fe del cristiano, en la que se incluyen los del Antiguo y los del Nuevo Testamento, no hay ninguna tesis donde se niegue la inmortalidad del alma humana. Una cosa es el uso de la voz «inmortalidad» y otra cosa es la tesis donde se afirmase, o se negase, la inmortalidad del alma humana.

c) De la afirmación según la cual es incorruptible el alma humana no se sigue la negación de que esa misma alma sea inmortal. Y, por otra parte, de que santo Tomás no hubiera atribuido *casi* nunca la inmortalidad al alma humana no se seguiría que para él fuese incorrecto el hacer esa atribución. («Casi nunca» no es lo mismo que «nunca», y Pieper no menciona *in concreto* la excepción implicada por el «casi desconocida» con que él califica la utilización del término verbal «inmortalidad del alma» por santo Tomás).

d) Que sea inmortal el hombre paradisíaco y el resucitado al final de los tiempos, además de algo no afirmado, ni tampoco negado, con validez filosófica, no es cosa de la que lógicamente se infiera que es inmortal el alma humana, ni que esa misma alma sea mortal. —Ciertamente, no dice Pieper lo segundo, pero por las razones ya indicadas y rebatidas, califica de incorrecta la expresión «inmortalidad del alma humana», apelando en definitiva, como también hemos visto, a motivos no filosóficos.

§ 3. TERCERA EXPOSICIÓN

«El acostumbrado uso de la expresión 'inmortalidad del alma' no es poco feliz únicamente en razón de que el morir, o el no morir, estrictamente tomados, solo pueden acontecerle al hombre, no al alma. Además, ese uso, ya por el mismo vocablo, más bien favorece la falsa representación de que en la muerte el hombre no muere en el fondo realmente. De ahí que aparezca como algo lleno de sentido el no hablar de la inmortalidad del alma, sino de su indestructibilidad y de la imposibilidad de su anonadamiento, según hacen los grandes maestros de la Cristiandad»[928].

Dos son las novedades aportadas por este texto: en primer lugar, la idea de que el uso del término «inmortalidad del alma» favorece la falsa representación de que en la muerte el hombre no muere en el fondo realmente; y en segundo lugar, la afirmación de que los grandes maestros de la Cristiandad, al referirse al alma, no hablan de su inmortalidad, sino de su incorruptibilidad.

De nada nos servirá el intento, por más que lo reiteremos, de encontrar entre las ideas expuestas en la obra de Pieper sobre la muerte y la inmortalidad alguna argumentación por la cual resulte plausible la tesis de que en la muerte el hombre no muere realmente en el fondo[929]. Ahora bien, para poder admitir que la expresión «inmortalidad del alma» favorece la falsa representación de que, al morir, el hombre no muere en el fondo realmente, es menester que quien emplea esa expresión esté pensando una de estas dos cosas: o que el alma es, *sit venia verbo,* algo así como la totalidad del hombre, o que es realmente el constitutivo fundamental del ser humano. Pieper no demuestra que alguna de esas dos cosas sea pensada por quienes emplean la expresión «inmortalidad del alma». Ni lo podría demostrar, porque quienes usan esta expresión afirman que el hombre muere, aunque su alma perviva. Y, además, Pieper no explica por qué razón la tesis de la incorruptibilidad del alma humana no equivaldría a la afirmación de que ésta no muere, siendo así que al seguir viviendo no se encuentra afectada por la muerte, aunque muera el hombre al corromperse el cuerpo.

Pasemos a la otra novedad. ¿Confirman los datos históricos la afirmación, categóricamente hecha por Pieper, de que los grandes maestros de la Cristiandad, al referirse al alma prefieren hablar de su incorruptibilidad e imposibilidad de anonadamiento, en vez de atribuirle la inmortalidad?

En el Libro Segundo de los *Soliloquia,* san Agustín hace uso de la expresión «inmortalidad del alma» —sin juzgarla inapropiada o incorrecta— en varias ocasiones: Cap. I. *De inmortalitate animae;* Cap. IV. *Ex falsitatis seu veritatis perpetuitate possitne colligi animae immortalitas?;* Cap. XIII. *Immortalitas animae colligitur.* Y hay una obra de san Agustín con el expreso título *De immortalitate animae.*

Frente a estos datos cabría, en principio, objetar que las dos obras citadas son anteriores a la conversión de su autor. Pero es el caso que de ningún modo san Agustín las ha descalificado o rechazado, en lo que a su contenido se refiere, en ninguno de los escritos que compuso siendo ya converso. (Los claros reparos que en las *Retractationes*

—I, Cap. V, n. 1— dirige al *De inmortalitate animae* se refieren únicamente a la forma, no al contenido o fondo doctrinal. El testimonio de san Agustín se corrobora con el de su discípulo Claudiano Mamerto, para quien el alma es inmortal y el cuerpo es mortal, cf. *De statu animae,* Libro III, Cap. 22).

Nada hay en Boecio que de algún modo pueda favorecer o acreditar la opinión de Pieper. Según atinadamente observa L. Rey Altuna[930], la inmortalidad del alma fue admitida por Boecio, más como un principio indiscutible que como solución a un problema. Y para la cuestión que ahora discutimos lo relevante es que Boecio hace uso de la expresión «inmortalidad del alma».

«¿Cómo podrían las almas de los hombres ser imagen o semejanza de Dios —argumenta Casiodoro— si la muerte les pusiera término?»: *Num quemadmodum poterunt esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termini clauderetur?» (De anima,* c. 2).

San Anselmo escribe: «Si el alma humana fuese mortal, su amor a la inteligencia no la haría feliz eternamente, ni su desprecio eternamente despreciada. Así, pues, tanto si ama como si desprecia aquello para lo cual fue creada, es necesario que sea inmortal. ¿Mas qué se ha de pensar de algunas almas racionales consideradas incapaces tanto de amar como de despreciar la inteligencia suprema, según se comprende que son las almas de los niños? ¿Son mortales o son inmortales? Pero indudablemente todas las almas humanas son de la misma naturaleza. Por lo cual, y no siendo dudoso que hay algunas inmortales, es necesario que toda alma sea inmortal»[931].

(Aquí no me interesa discutir la validez filosófica de estos razonamientos. Solamente los tomo en calidad de datos confirmativos de cómo uno de los grandes maestros de la Cristiandad no ha rechazado la fórmula «inmortalidad del alma humana»).

Domingo Gundisalvo, maestro de numerosos cristianos medievales, escribió un tratado *De inmortalitate animae,* donde la noción de la incorruptibilidad no sustituye al concepto de la inmortalidad, sino que, por el contrario, se comporta como equivalente suyo. (Gundisalvo, efectivamente, argumenta la inmortalidad del alma humana basándose en la imposibilidad de que la corrupción llegue a afectarle en ninguno de los diversos modos en que cabe que algo se corrompa).

Tampoco en san Alberto Magno la inmortalidad y la incorruptibilidad del alma aparecen como contrapuestas, sino como equivalentes entre sí: «El alma humana es inmortal e incorruptible, y (…) la causa de esta inmortalidad e incorruptibilidad está en el modo en que es por la causa eficiente que es Dios»[932].

Del mismo parecer que san Alberto Magno es su discípulo más célebre, santo Tomás de Aquino, pues si bien es cierto que este en alguna ocasión habla de la inmortalidad sin mencionar la incorruptibilidad[933], o a la inversa[934], también es verdad que en alguna otra ocasión habla conjuntamente de la inmortalidad y de la incorruptibilidad. —El hecho de que en *Summ. Theol.,* I, q. 97, a. 1 las refiera al hombre —paradisíaco— y no al alma, deja intacta la validez de la equivalencia de ambas entre sí, frente a lo mantenido por Pieper al referir la incorruptibilidad al alma humana y en cambio la inmortalidad, así como la mortalidad, únicamente al hombre.

* * *

A los hasta aquí citados, podemos añadir, entre otros, los testimonios que siguen: san Buenaventura *(In II Sent.,* dist. 19, a. 1, q. 1); Petrus Hispanus *(De anima,* Cap. IX: *De inmortalitate);* Capreolo *(In IV Sent.,* dist. 43, q. 2, concl. 1); Marsilio Ficino *(Theol. Plat. De Inmort. Animarum,* lib. VIII, c. 21); Cayetano *(In Eccl.,* c. III, v. 21)[935]; Domingo de Soto *(Comm. Fratris Dominici Soto in Quartum Sent. II,* dist. XLIII, q. 1, a.1); Báñez («es ciertísimo que según la verdadera filosofía el alma es incorruptible e inmortal», cf. *Super Primam Partem Divi Thomae,* q. 75, a.6); Suárez, para quien el alma humana, principio intelectivo, es incorruptible e inmortal por naturaleza *(De anima,* I, Cap. 10, n. 16); y Juan de Sto. Tomás *(Cursus Philosophicus Thomisticus,* Phil. Natur., IV P, Q. 19, art. 1: *Quomodo naturaliter constet animam rationalem esse immortalem et per se subsistens).* —De otros autores posteriores no hago mención por estimar que los testimonios ya aducidos bastan para probar, frente a Pieper, que la expresión «inmortalidad del alma humana» la han usado realmente unos grandes maestros de la Cristiandad.

---

[923] «"Sterben", "sterblich", "unsterblich" —strenggenommen, ist, rein vom lebendigen Sprechen her betrachtet, das diesem Verbum und diesen Adjektiven zugeordnete Subjekt allein der Mensch selber, der ganze Mensch aus Leib und Seele», *Tod und Unsterblichkeit,* Kösel-Verlag, München, 1968, p. 53.

[924] Conste que nada tengo contra los ecologistas sensatos, bien conscientes de la superioridad del hombre respecto de los demás seres vivos que con él comparten la índole o condición de limitados.

[925] «Die *ratio mortis,* so heisst es etwa bei Thomas von Aquin, der "Begriff" des Todes besage, dass die Seele sich vom Leibe trenne, *animam a corpore separari*», *Tod und Unsterblichkeit*, ed. cit., p. 46.

[926] «Fuit igitur mors Christi nostrae morti conformis quantum ad id quod est de ratione mortis, quod est animam a corpore separari, sed quantum ad aliquid mors Christi a nostra morte differens fuit. Nos enim morimur quasi morti subiecti ex necessitate vel naturae, vel alicuius violentiae nobis illatae; Christus autem mortuus est non necessitate, sed potestate, et propria voluntate», cf. *Compendium Theologiae*, lib. I, cap. 230, n. 483 *(Opusc. Theol.*, vol. I, Marietti, 1954, p. 113).

[927] «Noch einmal also: *es stirbt der Mensch!* Und wenn in bezug auf die menschliche Sphäre von Unsterblichkeit überhaupt soll die Rede sein können, dann müsste diese Unsterblichkeit sinnvollerweise gleichfalls nicht der 'Seele', sondern dem Menschen zugesprochen werden können, wiederum: dem ganzen Menschen aus Leib und Seele. Und dies ist in der Tat, wenn gleich erschtaunlicherweise, der Wortgebrauch des Neuen Testamentes. Erstaunlich jedenfalls für den, der sich, aus welchen Gründen auch immer, daran gewöhnt hat, die Lehre von der 'Unsterblichkeit der Seele' für eine der wesentlichsten Aussagen des heiligen Buches der Christenheit zu halten. In der Bibel selbst gibt es dafür kaum einem legitimen Anlass. Im Neuem Testament ist kein einziges Mal von der 'unsterblichen Seele' die Rede: das Wort 'Unsterblichkeit' selbst kommt nur dreimal vor, und dann wird die Unsterblichkeit nicht der Seele zugesprochen, sondern dem auferstandenen Christus und dem —wiederum leibhaftigen— Menschen des kommenden Äon. Und auch in der grossen Theologie ist die Wortverbindung 'Unsterblichkeit der Seele' nahezu unbekannt. Thomas von Aquin zum Beispiel nennt die Seele durchweg nicht 'unsterblich'; er spricht vielmehr von ihrer Unvergänglichkeit, Unzerstörbarkeit *(incorruptibilitas).* Ist aber bei ihm im bezug auf den Menschen von 'Unsterblichkeit' die Rede, dann hat auch er einzig den paradiesischen und den von den Toten auferweckten Menschen der Endzeit im Blick», J. Pieper: *Tod und Unsterblichkeit*, ed. cit., pp. 53-54.

[928] «Die eingebürgerte Rede von der 'Unsterblichkeit der Seele' ist nicht allein deshalb wenig glücklich, weil es, strenggenommen, nur dem Menschen, nicht aber der Seele widerfahren kann, zu sterben oder nicht zu sterben. Vielmehr begünstigt sie ausserdem, schon durch die blosse Vokabel, die falsche Vorstellung, dass also im Gründe der Mensch im Tode gar nicht 'wirklich' sterbe. Darum erscheint es sinnvoller, statt von der 'Unsterblichkeit' von der Unzerstörbarkeit und Vernichtbarkeit der Seele zu sprechen oder von ihrer Unvergänglichkeit —wie es die grossen Lehrer der Christenheit tatsächlich durchweg tun», *Op. cit.,* p. 169.

[929] Por lo demás, tampoco en ninguno de los demás escritos de Pieper relacionados con el mismo asunto se nos hace presente ninguna argumentación en ese mismo sentido.

[930] Cf. *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Gredos, Madrid, 1959, p. 150.

[931] «Sed nec amantem animam necesse est aeterne beatam esse nec contemnentem miseram, si sit mortalis. Sive igitur amet, sive contemnet id ad quod amandum creata est: necesse est eam immortalem esse. Si autem aliquae sunt animae rationales, quae nec amantes nec contemnentes iudicandae sint, sicut videtur esse animae infantum, quid de iis sentiendum est? Sunt mortales aut immortales? Sed procul dubio omnes humanae animae eiusdem naturae sunt. Quare quoniam constat quasdam esse immortales, necesse est omnem humanam animam esse immortalem», cf. *Monologion,* cap. 72, *Quod omnes humana anima sit immortalis* (en *Obras completas de san Anselmo*, t. I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, p. 338).

[932] *Sum. Theol.*, II Pars, q. 73.

[933] «Moriente carne, anima remanet immortalis», cf. *Cont. Gent.*, Libro IV, cap. 55.

[934] «Necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem», cf. *Sum. Theol.*, I, q. 75, a. 6.

[935] «Aunque ningún filósofo ha demostrado hasta ahora que el alma sea inmortal, nos lo creemos por la fe, y está conforme con razones probables». Lo que niega Cayetano es que haya habido auténticas demostraciones filosóficas de la inmortalidad del alma, no que sea admisible el hablar de esta inmortalidad. Él mismo la admite por fe y no deja de reconocer la existencia de razones probables a favor de ella.

VI. Los argumentos deficientes

§ 1. Los razonamientos de Platón

De un modo propiamente filosófico (aunque ocasionalmente entremezclado con algunas creencias de índole religiosa) el problema de la inmortalidad del alma humana es tratado por vez primera en el pensamiento griego y solo en él, donde sobre todo destacan los argumentos que Platón dedica a este asunto y que considero deficientes por las razones que voy a exponer y analizar. Pero antes he de ocuparme de Pitágoras, en quien Platón se apoya, de una manera explícita, a propósito de la tesis de la metempsicosis o transmigración de las almas.

Según T. Ricken, la atribución de la doctrina de la metempsicosis a Pitágoras está bien documentada; pero que fuese Pitágoras el primero en enseñar la inmortalidad de las almas es una interpretación ulterior[936]. —Desde el punto de vista filosófico, no desde el cronológico o histórico, dan pie estas declaraciones a una doble cuestión: a) ¿Cómo se prueba que la metempsicosis es un auténtico hecho y no el objeto de una creencia vana o ilusoria?; b) ¿De qué modo podría la metempsicosis constituir una demostración de la inmortalidad del alma humana? (Ninguna de estas cuestiones es tratada por T. Ricken en su doble declaración porque el punto de vista desde el cual la efectúa no es, ni en la primera ni en la segunda parte de ella, el propiamente filosófico, sino solo el meramente informativo).

Cuenta F. Copleston que, «en su *Vida de Pitágoras,* Diógenes Laercio nos habla de un poema de Jenófanes, en el que este refiere que Pitágoras, habiendo visto a alguien golpear a un perro, le dijo que no siguiera haciéndolo porque en los gemidos del animal había reconocido la voz de un amigo»[937].

Lo mismo cuenta K. Prächter: «Jenófanes, el fundador de la escuela eleática, se burla (en Dióg. Laercio, 8, 36, vers. II B 7) de la doctrina pitagórica de la metempsicosis, en estos versos:

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα / φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος˙ / παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστὶ / ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

(“y como en cierta ocasión pasara junto a un perrillo que estaba siendo golpeado, llenóse, según se cuenta, de compasión y dijo: párate y no le azotes porque en él está el

alma de un amigo al que he reconocido por la voz")»[938].

La burla que, según este relato, hace Jenófanes de la doctrina pitagórica de la metempsicosis está perfectamente justificada, pues no existe prueba alguna de la verdad —como tampoco de la verosimilitud— de semejante doctrina. Ciertamente es verdad que en ocasiones algo experimentado o vivido realmente por vez primera es captado, no obstante, como vivido con anterioridad, sin ninguna impresión de cuándo lo fue, ni de haberlo olvidado. ¿Cómo se explica entonces la impresión de haberlo vivido antes? —En un estudio expresamente dedicado a la elucidación de lo irreal en sus diversas formas he escrito: «Con los términos "previamente dado a la conciencia" se menciona de un modo implícito la esencial condición cronológicamente antecedente, y radicalmente presupuesta, de la objetivación que tiene lugar en el recuerdo como forma especial de iteración. Si esa condición esencial no se cumple, lo objetivado como "previamente dado a la conciencia" no es el término intencional de un efectivo recuerdo, sino solo una construcción de esa falsa memoria a la cual los psicólogos dan el nombre de "paramnesia". Cuando el patológico fenómeno así designado acontece, se da en la subjetividad en acto la impresión de lo *dèjá vu,* cuya falsedad, si bien consiste, evidentemente, en no haber existido el previo aprehender implícito en semejante impresión, no estriba en que ésta no existe (la paramnesia no es una forma del olvido). Por tanto, aunque lo objetivado en las vivencias de la seudomemoria sea real, de un modo concomitante se constituye en ellas una peculiar irrealidad, a saber, la que atañe a lo que de ese modo es objetivado y justamente en tanto que objetivado de ese modo. (A ese tipo de lo irreal podemos registrarlo con el nombre de "lo irreal paramnésico")»[939].

Ahora bien, incluso dando por cierto, sin fundamento alguno, que la metempsicosis fuese algo real, aún quedaría por ver cómo constituiría una demostración de la inmortalidad del alma humana. Porque es el caso que si alguna vez la metempsicosis dejara de darse, no podría ser prueba alguna de la inmortalidad del alma propia del hombre, ya que esta inmortalidad exigiría que la transmigración de cada una de las almas humanas no dejara de darse en ninguna ocasión. Dicho de otra manera: para que la metempsicosis sea posible es necesario que el alma de cada hombre que muere sobreviva, por donde viene, en suma, a resultar que la transmigración de las almas humanas no condiciona la inmortalidad de estas almas, sino que justamente es esa inmortalidad lo que sería un imprescindible requisito para la transmigración infinitamente reiterable.

* * *

Gorgias, Fedón, República, Fedro y *Timeo* son las obras platónicas más relevantes para la cuestión de la inmortalidad del alma humana. —Veamos por separado lo que en cada una de ellas se nos dice acerca de esta cuestión y tratemos de ver si los argumentos respectivos tienen algún valor para probar que las almas humanas son realmente inmortales.

En el *Gorgias* pone Platón en boca de Sócrates, que conversa con Caliclés, un mito,

diciéndole a su interlocutor: «Así, pues, escucha lo que se suele llamar una bella historia, que tú tomarás por un cuento y que yo tengo por una historia verdadera: en calidad de verdaderas te ofrezco las cosas de las que voy a hablarte. […] Desde el tiempo de Crónos, y todavía hoy, entre los dioses existe para los hombres una ley, por la cual el que muere tras una vida enteramente justa y santa va después de su muerte a las islas de los Bienaventurados, donde habita a cubierto de todos los males, en una felicidad perfecta, mientras que el injusto e impío va al lugar de la expiación y del castigo, llamado el Tártaro»[940].

La primera de las observaciones que aquí deben hacerse es que en este relato no se habla de las almas humanas, sino de los hombres, aunque de ellas cabe, no obstante, decir que están implícitas en la mención de estos, sobre todo teniendo en cuenta las referencias a la justicia y la injusticia, la santidad y la impiedad, que evidentemente no son determinaciones de carácter corpóreo. Pero en el relato de Sócrates no aparece ningún razonamiento que demuestre la inmortalidad del alma humana. Sócrates afirma que él tiene por verdadera la bella historia de su relato, pero no dice por qué la juzga verdadera. Así, pues, en el *Gorgias* la inmortalidad del alma humana es sostenida por Platón apoyándose solo en que la afirma (no en que la prueba) Sócrates, lo cual es a todas luces una pobre argumentación.

* * *

El *Fedón* presenta cuatro argumentaciones en favor de la inmortalidad del alma humana.

α) La primera se apoya inicialmente en una antigua tradición según la cual «allá abajo [se refiere al Hades] están las almas que allí han llegado desde aquí y vuelven aquí mismo renaciendo de quienes han muerto (…). Pues no podría haber nuevo nacimiento para almas que no existieran»[941].

Para dar mayor fuerza al argumento, aborda la cuestión de si no solo los hombres sino también los demás animales y las plantas o, dicho en general, todos los seres que nacen provienen de su contrario en el caso de que lo tengan[942]. Y después de presentar una serie de ejemplos muy diversos, dice: «Mantenemos este principio universal de toda generación: que las cosas nacen de las que les son contrarias»[943].

El pensamiento de que las cosas nacen de las que les son contrarias lleva a Platón a la tesis de la cirularidad de las generaciones, *i.e.,* a la afirmación de que lo proveniente de lo que le es contrario se comporta, a su vez, como aquello de lo que después ese contrario proviene. Esta tesis es prolijamente repetida y ejemplificada por Platón desde 71 a 8 hasta 72 a 3, donde concluye que no menos proceden de los muertos los vivientes que de los muertos los muertos, y que ello es suficiente indicio de la necesidad de admitir que las almas de los muertos existen en alguna parte y que desde allí vuelven a nacer[944].

Y después de rechazar[945] la hipótesis de la no circularidad de las generaciones de los contrarios, Platón insiste en que los vivientes proceden de los muertos y en que las almas de los muertos tienen una existencia[946], añadiendo que la suerte de las almas buenas es

mejor, y peor la de las malvadas.

Críticamente, alega con acierto K. Prächter, se ha de reparar aquí en que la tesis de que todos provienen de un contrario no es sostenible (lo sano no necesita provenir de lo enfermo, ni lo recto de lo curvo), y también se ha de reparar en que el argumento derivado de la imposibilidad del tránsito de la vida a la muerte presupone la todavía no demostrada homogeneidad del alma, pues un alma compuesta puede descomponerse en sus elementos integrantes, y en consecuencia, dejar para siempre de existir, pero sus elementos integrantes, en composición con los de otras almas, son aprovechados para la producción de un nuevo viviente[947].

β) Otra argumentación que en el *Fedón* se propone para la inmortalidad del alma humana es la que apela a la doctrina platónica de la anamnesia o reminiscencia. «Nuestro aprender no es quizá otra cosa que un recordar, y así, en conformidad con ello, es necesario que en un tiempo anterior hayamos sido instruidos de aquello de lo cual ahora nos acordamos. Mas esto sería imposible si nuestra alma no hubiera estado en alguna parte antes de tomar por la generación esta forma humana. Por consiguiente, de esta manera es verosímil que nuestra alma sea inmortal»[948].

Literalmente tomado, el argumento no suministra la certeza de una verdad propiamente dicha, sino exclusivamente algo verosímil o probable. Para ser una prueba suficiente de la inmortalidad del alma humana necesita complementarse con la demostración de que realmente el aprender es en el hombre un recordar[949]. Tal demostración existe, y en espléndida forma. Los hombres sometidos a un interrogatorio bien llevado dicen por sí mismos (sin que nadie les ayude) lo que acertadamente se ha de responder, y si no hubiese en ellos un conocimiento intelectivo y un recto juicio serían incapaces de dar esas respuestas[950].

La necesidad del recto juicio (ὀρθὸς λόγος) para dar esas respuestas adecuadas es cosa bien evidente, mas con ello no se demuestra la inmortalidad del alma humana (ni Platón lo pretende). En cambio, la necesidad del conocimiento intelectivo (afirmada con la del recto juicio) es la necesidad de un saber anterior, de lo cual se infiere que este no es para ella ningún requisito imprescindible, y así la muerte corpórea no lleva consigo la anímica. Ahora bien, para que esta argumentación fuese verdaderamente concluyente habría de ser intachable la doctrina platónica del conocimiento intelectivo (ἐπιστήμη) como un saber posible para el hombre independientemente de su cuerpo y, por lo mismo, con independencia, también, respecto de todo conocimiento sensorial y de los datos que con él se consiguen. Mas ninguna de tales independencias es realmente demostrada por Platón, sin que ello quiera decir que este rechace, antes por el contrario, inequívocamente admite, la necesidad de los datos sensoriales, aunque solo como recordatorios imprescindibles para que la anamnesia acontezca. Pero es el caso que Platón rechaza toda mediación de esos datos para el conocimiento intelectivo que la anamnesia presupone, y de ningún modo demuestra la imposibilidad de un conocimiento intelectivo que se logre abstrayendo de los datos sensibles las esencias inteligibles que hay en ellos[951].

γ) Admitiendo que nuestra alma exista antes de que nazcamos, «queda por demostrar

que incluso después de nuestra muerte existirá no menos que antes de nuestro nacimiento»[952]. «Mas esa demostración –dice el Sócrates platónico a sus interlocutores Simmias y Cebes— ya la tenéis en el supuesto de que consintáis en unir en uno solo este argumento [se refiere al de la anamnesis] y el de que todo lo que vive nace de lo muerto»[953].

Frente a este razonamiento se ha de observar que la unión de los argumentos ya expuestos en α) y β) da lugar tan solo a la recíproca complementación meramente cronológica de lo prenatal y lo postmortal, no a una mutua superación de las insuficiencias de uno y otro argumento. La suma de estos determina la unión de sus insuficiencias, no la efectiva corrección de unas por otras.

δ) Su desarrollo comprende desde 78 b 9 hasta 80 c 2, y su primer paso consiste en admitir que solo lo que es compuesto se puede descomponer y así extinguirse[954]. En un segundo paso se sostiene que lo que siempre se comporta del mismo modo es verosímilmente lo no compuesto, mientras que lo compuesto es lo que se comporta unas veces de un modo y otras de otro[955]. En su tercer paso se afirma que lo que varía en su comportamiento es sensorialmente cognoscible, mientras que los que se mantienen idénticos no pueden conocerse nada más que en la reflexión del pensar[956]. Y en un cuarto paso se repite que el alma es cosa invisible[957].

Así, pues, el alma humana, no pudiendo ser sensorialmente cognoscible, tampoco puede cambiar en su modo de comportarse, pues todo lo sensorialmente cognoscible se comporta unas veces de un modo y otras de otro, lo cual se debe a que es algo compuesto, de donde resulta que se puede descomponer y así extinguirse, mientras que el alma humana no se puede descomponer, por no ser algo compuesto, según se infiere de las características que a lo compuesto se atribuyen en los pasos segundo y tercero ya expresamente consignados.

La insuficiencia de este intento platónico de probar la inmortalidad del alma humana se echa de ver al advertir que el hecho de que todo lo sensorialmente captable sea compuesto no demuestra que todo lo compuesto sea sensorialmente captable, con lo cual es posible que algo que escapa a nuestro conocimiento sensorial no se halle libre de composición, ni tampoco, por tanto, de descomposición como forma de extinguirse o deshacerse. (Y a esto cabe añadir que la necesidad de ser compuesto para poder cambiar no demuestra, *por sí sola,* que lo que no puede cambiar no puede ser compuesto ni tampoco, por tanto, llegar a descomponerse).

ε) Este argumento se resume en el siguiente esquema: el alma, que es lo que hace que el cuerpo esté vivo[958] no puede recibir en sí lo contrario a lo que ella aporta (o sea, no puede recibir en sí la muerte)[959]; por tanto, el alma es inmortal[960]. —Y es indudable que, mientras existe, no puede el alma recibir en sí la muerte, pero esto no prueba la imposibilidad de que el alma deje de existir (o sea, no constituye ninguna demostración de que el alma sea inmortal).

* * *

La argumentación que en la *República* se presenta a favor de la inmortalidad del alma humana empieza propiamente con la definición del mal y del bien: el mal es lo que merma y destruye, mientras que el bien es lo que conserva y conforta[961]. A continuación se establece la tesis de que hay un bien y un mal para cada cosa[962]. Y después de otras consideraciones tan prolijas como innecesarias, y tras haberse afirmado que para el alma hay algo que la hace mala y que en ese caso están sus vicios[963], se rechaza que la injusticia y los demás vicios desnaturalicen al alma, la corrompan y la lleven a la muerte[964]. Y así la inmortalidad del alma queda, en conclusión, radicalmente mantenida frente a todo razonamiento que la niegue, porque «si algo no muere ni por un mal que le es propio, ni por otro que le es ajeno, es patente que siempre ha de existir y que, si siempre existe, es inmortal»[965].

No cabe que sea ésta una auténtica prueba de la inmortalidad del alma humana, porque el concepto general del mal como lo corruptor y destructivo de aquello a lo cual afecta (según aparece en el primero de los textos citados) es palmariamente incompatible con la tesis según la cual los males propios o peculiares del alma humana —la injusticia y los demás vicios morales— no hacen que ese alma deje de existir, *i.e.,* no hacen que muera.

* * *

La prueba que Platón aduce en el *Fedro* se resume en la tesis de que aquello que se comporta como motor de sí mismo es inmortal, mientras que lo que mueve como movido por otro es algo que deja de existir cuando cesa el movimiento que lo pone en acción[966], y se fundamenta esta tesis en que lo automotor, por no poder abandonarse a sí mismo —o sea, por no poder dejar de ser lo que él mismo es esencialmente- no puede dejar de mover sin ser movido; o sea, no puede dejar de vivir[967].

El reparo que fundamentalmente debe hacerse a esta prueba platónica estriba en que la evidente imposibilidad de que el alma deje de *ser alma* no demuestra la imposibilidad de que el alma deje de *ser.* O lo que es igual: Platón tendría que haber demostrado, y no lo hace, que para ser principio intrínseco de movimiento es necesario estar siempre moviendo, por tanto, estar siempre siendo motor.

* * *

En el *Timeo* afirma Platón que «cuando un hombre se ha entregado a la concupiscencia y los excesos de la sensualidad, cuando abundantemente ha practicado estos vicios, por necesidad todos sus pensamientos se hacen mortales; por tanto, él mismo llega a hacerse enteramente mortal, en tanto que ello es posible, y en él no queda más que lo mortal, por haber sido tanto el desarrollo de esa parte suya. En cambio, cuando en sí mismo un hombre ha cultivado el amor de la ciencia y de los pensamientos verdaderos, cuando entre todas sus facultades la principalmente ejercida ha sido la de pensar en las cosas inmortales y divinas, ese hombre, si llega a tener contacto con la

verdad, es, sin duda, absolutamente necesario que pueda gozar enteramente de la inmortalidad, en cuanto la naturaleza humana pueda participar de ella. Porque incesantemente rinde un culto a la divinidad, ya que siempre mantiene en buen estado al Dios que habita en él, por lo cual es inevitable que sea extraordinariamente dichoso»[968].

La radical insuficiencia de este texto platónico está en la completa ausencia de justificación de la necesidad, en él inequívocamente proclamada, de que llegue a ser inmortal el hombre que ha vivido dedicado a las cosas inmortales y divinas. Y aunque no adoleciera de esa total carencia de justificación, ya señalada, este pasaje platónico serviría tan solo como prueba de la inmortalidad del alma de ciertos hombres, no de la inmortalidad del alma humana en general, y con independencia del comportamiento moral del hombre al que en cada caso pertenece.

* * *

En los fragmentos de Aristóteles titulados *Eudemos, Protrépticos* y *De la Filosofía* se repiten, sin ningún añadido o comentario de especial interés, algunos de los razonamientos de Platón sobre la inmortalidad del alma humana, y se encuentran, por tanto, justamente las mismas insuficiencias ya advertidas en el examen crítico de esos razonamientos. (Las ideas más propias y originales de Aristóteles acerca del alma humana y de su inmortalidad están en el tratado que lleva el nombre de Περί ψυχῆς, y de ellas habremos de ocuparnos en su lugar oportuno dentro de la Segunda Parte de este libro).

§ 2. Las explicaciones de Cicerón y de Séneca

Al hondo influjo del pensamiento estoico y al apasionado interés por la cuestión de la inmortalidad del alma humana se añade en estos dos pensadores otro rasgo común: la afirmación del consenso universal en favor de la idea de que el alma del hombre no está sujeta a la muerte.

«Si cuando hay consentimiento universal —explica Cicerón— es la naturaleza la que habla, si en todo tiempo y en todo lugar los hombres convienen en que, no por haber dejado de vivir, han roto todo contacto con los vivientes, entonces se ha de pensar que esta opinión es verdadera»[969]. Y también: «Si el consentimiento universal nos hace admitir que las almas subsisten, es, en cambio, un método racional lo que habrá que seguir para descubrir dónde viven y cómo son»[970].

El uso de los giros hipotéticos («si cuando hay consentimiento universal…», «si en todo tiempo y lugar los hombres convienen…», «si el consentimiento universal nos hace admitir…») no pasa de ser en este caso un recurso al servicio de un pensamiento inequívocamente categórico. Así lo confirma el hecho de que ya el propio Cicerón había considerado como el argumento más poderoso en favor de la inmortalidad de las almas el

tácito juicio que la naturaleza misma efectúa al hacer que todos los hombres tengan la mayor preocupación por lo que les ocurrirá cuando ellos mueran[971].

—Y Séneca: «Mucho crédito damos a lo que todos los hombres creen, y es argumento de verdad para nosotros el hecho de que todos crean lo mismo, tal como inferimos la existencia de dioses porque, entre otras cosas, esta opinión es común a todos los hombres. (…) Cuando tratamos de la eternidad de las almas no es poca la importancia que para nosotros tiene el consentimiento de los hombres, los cuales temen o reverencian a los dioses de los infiernos»[972].

* * *

El consentimiento universal, afirmado por Cicerón y por Séneca, no es verdaderamente universal si por tal cosa se entiende que no hay ningún hombre (en ningún lugar, ni en ningún tiempo) que realmente no lo comparta. No es cierto que todos los hombres admitan que sus almas son inmortales, y ni siquiera admiten todos los hombres la existencia de almas humanas. —Por lo demás, en la mejor de las situaciones (*i.e.,* cuando en verdad no tenga quien discrepe de él) lo que el consentimiento universal genera es la fe, no la ciencia, dado que ésta requiere la evidencia mediata, la que se obtiene por demostración.

* * *

Además de la que recurre al consentimiento universal hay en Séneca otra explicación de la inmortalidad del alma: «Así como la llama no puede ser aplastada (…); así como el aire no puede ser herido ni dividido (…); de la misma manera el alma, hecha de algo extremadamente sutil, no puede quedar apresada ni triturada dentro de un cuerpo. (…) Entonces hay que preguntarse si puede ser inmortal. Al menos, ten esto por cierto: dado que sobrevive al cuerpo, y en virtud de ello no perece, nada podría triturarla, ya que una inmortalidad restringida no es concebible y porque nada es perjudicial a lo eterno»[973].

Tampoco este argumento es válido, porque el sobrevivir al cuerpo hace imposible el dejar de ser cuando este muere, pero no, en cambio, el dejar de ser en algún tiempo ulterior. (Por lo demás, el estar hecha de algo extremadamente sutil no significa lo mismo que no ser, en modo alguno, un cuerpo, sino que implica justamente el serlo y, en consecuencia, la posibilidad de corromperse).

§ 3. La posición de Plotino

Entre las muchas consideraciones (platónicas en su gran mayoría) que acerca de la inmortalidad del alma hace Plotino, la que más propiamente viene al caso es la expresada en los siguientes términos: «Todo lo que para existir ha de ser un compuesto se descompone de una manera natural en sus propios componentes. Ahora bien, el alma es una naturaleza unitaria y simple, cuya existencia es vida. En consecuencia, no perecerá.

—Si se divide, perece por división y fragmentación. —Mas no es una masa, ni tiene cantidad (…). ¿Llegará a destruirse por alteración? —Pero la alteración, cuando es destructiva, suprime la forma dejando la materia, lo cual no ocurre nada más que en lo que de ellas se compone. Por consiguiente, si no puede ser destruida de ninguna de esas maneras, es necesariamente indestructible»[974].

Este razonamiento de Plotino es incorrecto porque contiene una premisa errónea: la tesis de que solamente lo compuesto de materia y de forma puede ser destruido. La invalidez de semejante tesis se echa de ver cuando se repara en estas dos cosas: a) que el alma del animal irracional no se compone de materia y forma, sino que es forma tan solo (aunque inserta en una materia); b) y, sin embargo, el animal irracional tiene un alma que deja de existir cuando muere el cuerpo al cual informa. Lo segundo se entiende con toda claridad a la luz de una de las explicaciones que da santo Tomás de por qué las almas de los animales irracionales no son inmortales. La explicación a la que me refiero empieza recordando que «ninguna operación de la parte sensitiva puede ser sin que el cuerpo intervenga» (según ha probado en los Capítulos 66 y 67 del Libro II de la *Sum. Cont. Gent.).* «Ahora bien, prosigue santo Tomás, en las almas de los animales irracionales no se da ninguna operación superior a las de la parte sensitiva, ya que ni entienden ni razonan, lo cual se hace patente por el hecho de que todos los animales de la misma especie operan del mismo modo, como movidos por la naturaleza y no como operativos según alguna técnica; pues toda golondrina hace el nido de la misma manera, y toda araña hace su tela del mismo modo. Así, pues, ninguna operación del alma de los animales irracionales puede realizarse sin el cuerpo. Por tanto, como quiera que toda sustancia tiene alguna operación, no es posible que sin el cuerpo del animal exista, y, en consecuencia, perece al perecer el cuerpo»[975].

Que toda sustancia tenga alguna operación —tal como se afirma en este texto— es cosa que no puede sorprenderle, en cuanto dicha por santo Tomás, a quien esté enterado de que el Aquinate analiza el ser y el operar o actuar, de tal suerte que su mutua vinculación se expresa en dos aserciones capitales: *operari sequitur esse* y *omne ens est propter suam operationem.* —Respecto de la primera, pienso que es conveniente subrayar que la plenitud de su sentido no se agota en la afirmación de que el modo de obrar depende del modo de ser, sino que incluye el pensamiento de que el ser sin el obrar (sin ninguna actividad u operación) es imposible; y en lo que atañe a que todo ente tiene su finalidad en la operación que le es propia, también conviene advertir que no se trata solo de que la peculiar operación de cada ente es la finalidad propia de él, sino que en general el operar es la finalidad misma del ser.

Ello no obstante, si a pesar de estas explicaciones algún lector no acaba de convencerse de que ninguna sustancia existe sin tener ninguna operación o actividad, puede bastarle, para los efectos que aquí importan, la consideración de que la vida es acción inmanente (en el sentido ya expuesto en el § 1 del Cap. I) y que el alma es principio intrínseco de vida (vid. § 2 y § 3 del Cap. II).

* * *

Ciertamente, Plotino admite el carácter intelectivo del alma propia del hombre (aunque también lo atribuye a la que él y otros denominan el alma del mundo), pero no se apoya en ese carácter intelectivo para demostrar que al alma humana le es imposible morir. ¿Podría haberse valido de la afirmación de ese mismo carácter, utilizándola como una premisa para demostrar la inmortalidad del alma humana, tal como otros pensadores lo han hecho? Sin duda alguna, pero el caso es que él no lo hace, limitándose a ver en la intelectividad del alma humana una prueba de que ésta es incorpórea y de que, por tanto, no es ningún compuesto, siéndole así imposible el perecer por separación de la materia y la forma. Con lo cual, en definitiva, Plotino incurre en la falta que ya ha quedado arriba señalada.

§ 4. Los argumentos de san Agustín en los «Soliloquios»

Se trata, en resolución, de una doble tesis, siendo la primera la de la perpetuidad de la verdad, y consistiendo la segunda —subordinada a esa perpetuidad— en la inferencia de la inmortalidad del alma humana. Consideremos los textos correspondientes, y pasemos, inmediatamente después de cada uno de ellos, a la cuestión de la validez de las inferencias respectivas.

«Si este mundo ha de durar siempre, ¿es verdad que siempre ha de durar este mundo? —¿Quién lo pondrá en duda? —Y si no permanecerá, ¿no es verdadero que este mundo no ha de permanecer? —Nada opongo a ello. —¿(…) Hay una contradicción en decir «el mundo se ha acabado» y «no es verdad que se ha acabado el mundo»? —También lo concedo. —¿Y qué te parece, puede existir algo verdadero sin que la verdad exista? —De ninguna manera. —Así, pues, la verdad subsistirá, aunque el mundo perezca. —No puedo negarlo. —Y si la verdad misma perece, ¿no será verdadero que ha perecido la verdad? —¿Quién lo negaría? —Mas lo verdadero no puede existir si la verdad no existe. —Hace poco lo admití. —Por consiguiente, de ninguna manera perecerá la verdad»[976].

Las dos principales conclusiones, fundamentalmente solidarias, que este texto contiene son: a) que la verdad subsiste, aunque el mundo perezca; b) que si la verdad misma perece, no dejará de ser verdad que ha perecido. Por lo que a lo primero se refiere, debe observarse que la extinción del mundo no puede ser ni verdadera ni falsa para las almas humanas que hubieran estado en él, ya que podría admitirse que esas almas también se han extinguido, salvo que ya se hubiese demostrado que son imperecederas, cosa que todavía no se ha hecho en esta parte de la argumentación agustiniana. Y por lo que atañe a la paradójica inferencia de que si la verdad misma pereciese, habría de ser verdadero que ella ha perecido, se ha de observar que si la verdad perece, no puede haber nada falso, ni tampoco nada verdadero. No puede haber nada falso, porque lo falso se opone a lo verdadero, y esa oposición es imposible si ha perecido toda auténtica verdad; y si *toda* auténtica verdad ha perecido, tampoco puede haber nada que sea efectivamente

verdadero, por no haber *ninguna* verdad, ni tan siquiera la de que la verdad ha dejado de ser.

Pasemos ahora a la segunda de las dos tesis señaladas en el comienzo de este mismo § 4, a saber, la inferencia de la inmortalidad del alma humana. «Si siempre permanece lo que pertenece a un sujeto, es necesario que este siempre permanezca. Y toda disciplina está en el alma que es el sujeto de ella. Por tanto, es necesario que el alma permanezca siempre, si siempre permanece la disciplina. Ahora bien, la disciplina es verdad, y tal como la razón lo demuestra al comienzo de este Libro, la verdad siempre permanece. Así, pues, el alma permanece siempre»[977].

La premisa mayor de este razonamiento es intachable, puesto que el sujeto en el que algo se da no puede dejar de ser, si lo que de él así depende sigue realmente siendo. Pero la conclusión final no es válida porque se apoya en la perpetuidad de la verdad según el modo en que esta perpetuidad quedó inferida en el Cap. II del Libro II de los *Soliloquios,* y que ya arriba quedó descalificada en tanto que inferida de ese modo.

* * *

Como una cierta prolongación y recordatorio de los *Soliloquios* escribió san Agustín un opúsculo que lleva el título *De immortalitate animae.* Acerca de este opúsculo dirá san Agustín: «Después de los *Soliloquios,* habiendo regresado ya del campo a Milán, escribí un libro *Sobre la inmortalidad del alma,* con el fin de que me valiese como recordatorio para acabar los *Soliloquios,* que no estaban completos. Y no sé de qué modo, contra mi voluntad cayó en manos de los hombres y es nombrado entre mis opúsculos. Tan oscuro es por los rodeos de los razonamientos y por la brevedad, que incluso fatiga mi propia atención y yo mismo apenas lo entiendo»[978].

Como una prolongación de algo ya mantenido en los *Soliloquios* pueden tomarse las declaraciones que hace san Agustín cuando sostiene: «Si la disciplina es algún sitio, y no puede ser sino en algún viviente, y si siempre es, y si aquello en lo que algo siempre es no puede no ser siempre, entonces siempre vive aquello en lo cual la disciplina es (…). Y la disciplina es siempre (…). Además, nadie puede razonar rectamente sin la disciplina (…); es disciplina la ciencia de cualquier clase de cosas. Así, pues, el alma humana vive siempre»[979].

Y he aquí la objeción que lógicamente debe hacerse al enlace, afirmado por san Agustín en este pasaje, entre la disciplina, la ciencia y el razonamiento: si toda disciplina es una ciencia, y sin disciplina —o sea, sin ciencia de ninguna clase— es imposible razonar rectamente, será menester negar que la ciencia sea efecto del razonamiento recto, ya que se admite, ya que se habría admitido que ocurre justamente lo contrario. Pero ¿puede haber ciencia humana sin razonar rectamente? Indudablemente, no: porque la ciencia humana no es, en tanto que humana, un saber que se obtiene por pura y simple intuición.

§ 5. El argumento basado en la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios. (Especial referencia a las fórmulas coincidentes de Casiodoro y Rábano Mauro)

Aunque también conoce y admite otros argumentos en pro de la inmortalidad del alma humana, Casiodoro prefiere el que está basado en la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios: «Autores de escritos seculares demuestran, de varios modos, que son inmortales las almas [se refiere a las de los hombres] (…). Pero nosotros probamos fácilmente por lecciones verídicas, que esas almas son inmortales. Porque como leemos que están hechas a imagen y semejanza de su autor, ¿quién se atreverá a decir, oponiéndose a la autoridad santa, que son mortales? (…) ¿Pues cómo podría existir imagen y semejanza de Dios en lo que se encierra en el límite de la muerte?»[980].

En completo paralelismo y punto menos que en cabal identidad con Casiodoro, argumenta Rábano Mauro la inmortalidad del alma humana: «Que es inmortal se comprueba de varios modos. Pues según los filósofos todo lo que en sí vive y vivifica a otro es inmortal. (…) Hay también otras proposiciones de los filósofos con las que se demuestra que es inmortal el alma y cuya enumeración no es necesaria en gracia a la brevedad. Pero los nuestros (se refiere, por supuesto, a los cristianos) prueban la inmortalidad del alma humana con asertos verídicos. Porque el alma está hecha a imagen de Dios. (…) Mas de ningún modo podría estar hecha a imagen y semejanza de Dios si fuese mortal. Pues por ser inmortal es semejante a Dios»[981].

La argumentación es defectuosa, en primer lugar, porque no prueba filosóficamente (*i.e.,* con el solo recurso de la razón humana natural, sin beneficiarse de ningún dogma revelado) que en efecto el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. La demostración pura y simplemente filosófica de que Dios ha hecho al hombre a imagen y semejanza de Él, es ciertamente posible, pero ni Casiodoro ni Rábano Mauro la efectúan.

Y, en segundo lugar, tampoco Casiodoro y Rábano Mauro demuestran filosóficamente que el estar hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios lleve consigo la inmortalidad del alma humana. No por ser Dios inmortal ha de ser inmortal también el alma propia del hombre, de la misma manera, *v.gr.,* en que no por ser Dios inmutable y omnipotente ha de ser también inmutable y omnipotente el alma del hombre en tanto que este está hecho a imagen y semejanza de Dios.

(Las mismas objeciones deben hacerse también a Alcher de Clairvaux por argumentar —en su *De spiritu et anima,* Cap. XVIII, ed. Migne[982]— de la misma manera que Casiodoro y Rábano Mauro).

§ 6. Un argumento de Gómez Pereira

Entre los argumentos que a favor de la inmortalidad del alma humana aduce Gómez Pereira hay uno que considero deficiente, a pesar de todo el empeño y la agudeza con

que el autor de la célebre obra *Antoniana Margarita* lo mantiene y reitera. Dicho de un modo esquemático, el argumento se apoya fundamentalmente en la tesis de que las operaciones principales del alma —concretamente, como veremos, las intelecciones y las sensaciones— se llevan a cabo sin que el cuerpo intervenga en ellas.

«Para sentir o para entender no puede en modo alguno el alma valerse instrumentalmente del cuerpo extenso y divisible. Pues aunque de él se sirva en las operaciones de la nutrición, que son transeúntes y exigen cuerpos extensos que las padezcan, es imposible que de él se aproveche en las operaciones de las cuales se trata. Porque o bien lo usa como instrumento que efectúa la operación de sentir o la de entender, o como algo que no consiguen estas operaciones. Si lo primero, inmediatamente se deduce un imposible: que un cuerpo extenso menos perfecto pueda alcanzar algo más perfecto que él mismo. (…) Sin embargo, si el adversario se opone, está declarando que el alma racional se sirve del cuerpo como instrumento que no consigue la operación, entonces de sus mismas palabras ya se infiere claramente que el alma racional puede existir sin el cuerpo»[983].

La insuficiencia radical de esta argumentación consiste en una errónea estimación del poder del instrumento justamente en cuanto instrumento. Lo que como tal se comporta no actúa exclusivamente en virtud del poder que en sí mismo tiene con independencia de la causa a la cual está subordinado, sino que recibe de esta causa —la llamada causa principal— otro poder que le permite obtener lo que sin él no podría conseguir. Así, *v.gr.,* el pincel que Velázquez utilizó para pintar el cuadro de «Las Meninas» no habría podido pintarlo por sí solo, sin la potencia que le confería Velázquez al usarlo como instrumento. Análogamente, el cuerpo —más en concreto, una de sus partes, el ojo— no es capaz por sí solo de efectuar la operación visiva, pero la lleva a cabo instrumentalmente en virtud del poder que el alma sensitiva le confiere.

Dos observaciones complementarias: a) la nutrición no la efectúa ningún órgano corpóreo sin la potencia que el alma (en el caso de las plantas, el alma vegetativa) le confiere al usarlo como una causa instrumental: si así no fuera, se nutrirían todos los cuerpos (los inanimados también); b) la intelección que el hombre lleva a cabo no exige que alguna parte del cuerpo intervenga como causa instrumental, lo cual se debe a la esencial diferencia entre el sentir y el entender (cf. § 4 del Cap. IV, si bien tendremos que volver sobre este punto al considerar las pruebas suficientes de la inmortalidad del alma humana).

§ 7. Las razones de Descartes

«(…) después del error de los que niegan a Dios, no hay nada que a los espíritus débiles los aleje más del recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de los animales irracionales es de la misma naturaleza que la nuestra y que, por consiguiente, nada hemos de temer, ni de esperar, después de esta vida. (…), mientras que al saber cuán diferentes son, se comprenden mucho mejor las razones por las cuales se prueba

que nuestra alma es de una naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por tanto, que no está sujeta a morir con él; además, ya que no se ven otras causas que la destruyan, somos naturalmente llevados a juzgar que es inmortal»[984].

Hay en este pasaje inicialmente un tratamiento moral de la cuestión al enlazarlo —bien que sin explicarlo de una manera cabal— con la repercusión que en el comportamiento humano tiene la creencia en la igualdad natural del alma del hombre y la de los animales carentes de entendimiento. Mas lo que aquí fundamentalmente más importa es el doble razonamiento cartesiano según el cual, por un lado, la independencia respecto del cuerpo le impide a nuestra alma el llegar a morir con él, y, por otro lado, el hecho de que no veamos otras causas destructivas del alma del hombre nos lleva naturalmente a juzgarla inmortal.

Por lo que atañe a la conclusión cartesiana de que la independencia respecto del cuerpo le impide a nuestra alma el morir con él, son procedentes dos objeciones: 1ª que lo que esa independencia impide es que el alma muera *por* morir el cuerpo, no que muera *cuando* este muere; 2ª la supervivencia respecto del cuerpo no dejaría de darse si nuestra alma muriese algún tiempo (no importa si poco o mucho) después de que el cuerpo hubiese ya muerto.

Y a propósito de la otra conclusión —la de que no vemos otras causas destructivas del alma— cabe objetar que el no verlas no es lo mismo que ver la imposibilidad de que las haya, y tan solo esto último tendría un auténtico valor demostrativo en el caso que nos ocupa.

* * *

«Absolutamente todas las sustancias o cosas —escribe en otra ocasión Descartes— que para existir deben ser creadas por Dios, son, por su naturaleza, incorruptibles, y nunca pueden dejar de ser sin quedar aniquiladas por negarles el mismo Dios su concurso»[985].

—Contra esta argumentación se alza la tesis de que Dios no niega su concurso a lo que Él mismo crea dotándolo de una naturaleza inmortal. Y la razón de esta tesis es que su negación exigiría que Dios se opusiera a sí mismo, según habría de ocurrir para que quisiera que lo que Él mismo ha querido que naturalmente sea inmortal pierda el ser y por tanto la vida.

* * *

Lo que acabo de exponer es también aplicable al cartesiano (y agustiniano) Malebranche, cuando argumenta del siguiente modo: «Os confieso que, en la muerte, Dios puede aniquilar nuestras almas; pero la inmortalidad de éstas se encuentra suficientemente demostrada cuando se ha probado que son sustancias distintas del cuerpo, porque la aniquilación de las sustancias es naturalmente imposible»[986]. —Que Dios pueda, como Malebranche admite, aniquilar el alma, significa que puede quitarle el

ser, lo cual es tanto como quitarle la vida, dado que el ser de lo viviente es vivir, y el morir es la pérdida de este. Mas no se trata, en verdad, de que únicamente Dios pueda hacer que el alma humana muera, sino de que ni siquiera Él puede hacerlo, porque ello, según ya arriba se argumentó contra Descartes, exigiría que Dios se opusiera a sí mismo.

§ 8. LA INTERPRETACIÓN DE SPINOZA

«*La mente humana no puede ser absolutamente destruida con el Cuerpo, sino que de ella permanece algo que es eterno. DEMOSTRACIÓN:* En Dios se da necesariamente el concepto o la idea que expresa la esencia del Cuerpo humano y que por tanto es algo necesario, que pertenece a la esencia de la Mente humana. Pero a la Mente humana no le atribuimos ninguna duración temporalmente definible sino en tanto que expresa la existencia actual del Cuerpo humano, la cual se explica por la duración y se define por el tiempo; o sea, no le atribuimos duración nada más que mientras dura el Cuerpo. Sin embargo, como lo que con eterna necesidad se concibe por la esencia misma de Dios es algo, necesariamente será eterno ese algo que pertenece a la esencia de la Mente»[987].

No explica Spinoza en qué consiste ese algo que, según él, existe en la esencia de la mente humana y que expresa la esencia del Cuerpo del hombre. A ese algo le atribuye la índole de eterno, la misma que conviene al concepto o idea que del cuerpo humano hay necesariamente en Dios, de donde vendría a resultar que en la mente humana hay algo eterno, por ser eterno el concepto que Dios tiene del cuerpo humano. Y si en la mente humana hay algo eterno, ¿qué es lo que en ella habría que no lo fuese? La pregunta se justifica por la bien clara razón de que «algo» no es idéntico a «todo» (en este caso, ese todo sería la totalidad de la mente humana, o, mejor, de su esencia).

Por otra parte, en el Escolio que de una manera inmediata subsigue al texto en cuestión afirma Spinoza que «sentimos y experimentamos que somos eternos»[988]. Mas lo que así ha de entenderse por «sentir» y «experimentar» es cosa sobremanera extraña y que no se corresponde en modo alguno con la acepción habitual de estos vocablos. La *demostración,* que Spinoza propone, de que en la esencia de la mente humana hay algo eterno no sería necesaria, ni tampoco, en verdad, sería posible, si en la acepción habitual del «sentimos» y el «experimentamos» nos captásemos a nosotros mismos —y no tan solo a nuestras propias mentes— como eternos.

Y, en fin, el panteísmo de Spinoza obligaría a excluir de la mente humana todo error, juntamente con todos los actos humanos moralmente incorrectos, ya que *en definitiva* habría que atribuirlos a la propia Divinidad, la única sustancia que el panteísmo spinoziano admite y a la que, por tanto, sería menester pensar como sujeto último de todas las realidades dependientes.

§ 9. LA EXPLICACIÓN DE LEIBNIZ

«(…) en vez de decir que solo en apariencia somos libres, (…) ha de preferirse decir que solo en apariencia somos conducidos, y que, en el rigor de las expresiones metafísicas, estamos en una cabal independencia respecto del influjo de todas las demás criaturas. Lo cual pone en una maravillosa claridad la inmortalidad de nuestras almas y la conservación siempre uniforme de nuestra individualidad, perfectamente bien regulada por su propia naturaleza, al abrigo de todos los accidentes que provengan de fuera, cualesquiera que fueran las apariencias contrarias. Ningún sistema ha puesto nunca nuestra elevación en una evidencia mayor. Todo espíritu, al ser como un mundo aparte, autosuficiente, independiente de cualquier otra entidad creada, englobante de lo infinito, expresivo del Universo, es tan duradero, tan subsistente y tan absoluto como el mismo Universo de las criaturas»[989].

Así, pues, lo que según Leibniz «pone en una maravillosa claridad la inmortalidad de nuestras almas» es nuestra completa independencia respecto del influjo de las demás criaturas. Ahora bien, ¿es cierta esa completa independencia? ¿No dependemos, en manera alguna, del influjo de los otros seres creados? La experiencia de nuestra propia vida nos pone de manifiesto que en no pocas ocasiones influye en nuestro comportamiento la actividad que sobre nosotros ejercen otros seres finitos, así como también esa misma experiencia nos hace conscientes de que a su vez ejercemos un cierto influjo sobre seres finitos de nuestra misma índole o de índole diferente. La absoluta o cabal independencia del hombre respecto de cualquier otro ser, excepto de Dios, es una exigencia enteramente apriorística del sistema monadológico de Leibniz, no un auténtico dato de conciencia, y por tanto su validez para probar la inmortalidad del alma humana es nula, no en razón de que esta inmortalidad hubiera de presentarse en la experiencia de nuestra propia vida, sino en razón de que tal como Leibniz la mantiene se funda en algo incompatible con la realidad de esa misma experiencia según efectivamente la tenemos. Y Leibniz no se limita a hablar aquí del alma humana, ni a considerarla subsistente o superviviente tras la muerte del hombre. Por el contrario, es cada hombre entero, todo hombre individual, lo que Leibniz afirma como algo que permanece sustraido al influjo de las demás criaturas y, consiguientemente, a salvo de todo peligro de muerte, también del que pudiera pensarse que afectaría a su alma.

(Y en lo que concierne a la posibilidad de la aniquilación del individuo humano y de su alma —absolutamente dependientes de Dios, según por otra parte admite Leibniz— se ha de señalar que este no entra en la cuestión, dejando así un vacío que solo podría evitarse con el argumento ya arriba expuesto a propósito de Descartes: Dios se opondría a sí mismo al querer el no-ser de lo que Él quiere que tenga una naturaleza inmortal creándolo así).

§ 10. El raciocinio de Locke

«Todos los grandes fines de la moral y de la religión se encuentran suficientemente bien asegurados sin las pruebas filosóficas de la inmortalidad del alma, como quiera que

es evidente que quien nos hizo subsistir aquí como seres sensibles e inteligentes desde el primer momento, y nos ha mantenido así durante varios años, puede y quiere restaurarnos en el otro mundo con el mismo estado de sensibilidad, y nos hace capaces de recibir allí la retribución que ha asignado a los hombres según haya sido su comportamiento en esta vida»[990].

En estas consideraciones se pone indudablemente de manifiesto que la cuestión de la inmortalidad del alma humana, así como la de su inmaterialidad no le importan a Locke en sí mismas, sino tan solo en función de lo que él denomina los grandes fines de la moralidad y la religión (*«the great Ends of Morality and Religion»*). Y para que esos grandes fines de la moralidad y la religión queden suficientemente bien asegurados hace Locke un razonamiento que apela exclusivamente a Dios como autor de la vida humana en este mundo y como restaurador de ella en el otro. Locke afirma no solo que Dios puede hacer esa restauración, sino que quiere hacerla. Pero Locke no prueba que la quiera hacer. Se limita a afirmar que la quiere, sin inferirlo de algo que sea evidente de un modo inmediato o de un modo mediato, con lo que viene a resultar sobremanera notable que, sin embargo, considere evidente que quien nos ha dado la vida humana durante un cierto tiempo en este mundo tenga que restaurárnosla en el otro, o mejor dicho, tenga que querer hacer esa restauración.

Dos observaciones más: a) Locke no aporta ningún argumento filosófico para dar por cierta la tesis de que Dios retribuye a los hombres en la otra vida según haya sido el comportamiento de cada uno de ellos en este mundo, ni siquiera deja esbozadas las consideraciones que pudieran servir de punto de partida lógico (premisas) para el argumento filosófico cuya conclusión fuera la tesis de esa retribución en la otra vida; b) tampoco tiene en cuenta Locke el caso de los seres sensibles e inteligentes que no han llegado a vivir varios años en este mundo, ya por haber llegado a alcanzar los dos años tras haber nacido, ya por no haber llegado a nacer, teniendo exclusivamente una vida intrauterina en la que, no obstante su carácter humano, son imposibles los méritos morales y los deméritos que se les oponen.

§ 11. El argumento de Berkeley

«No ha de suponerse que quienes afirman la inmortalidad natural del alma sostengan la opinión de que el alma no puede ser aniquilada en modo alguno, ni tan siquiera por el absoluto poder del Creador que originalmente le dio el ser. Solo se ha de pensar que el alma no está sujeta a disolución por las leyes ordinarias de la naturaleza o del movimiento. Ciertamente quienes sostienen que el alma humana es solo una sutil llama vital o un sistema de espíritus animados, la piensan corruptible como el cuerpo, ya que no hay nada más fácil de disipar que un ser de esa índole; el cual es imposible que naturalmente sobreviva a la destrucción del tabernáculo en el que está encerrado. (…) Hemos hecho ver que el alma es indivisible, incorpórea, inextensa y, consiguientemente, incorruptible. Nada más evidente que la imposibilidad de que los cambios, deterioros y

disoluciones que con frecuencia vemos sobrevenir a los cuerpos (y que es lo que entendemos por el curso de la naturaleza) afecten a una sustancia activa, simple, no compuesta: un ente de esta índole es, consiguientemente, indisoluble por la fuerza de la naturaleza; es decir, "el alma del hombre es naturalmente inmortal"»[991].

De dos modos, uno explícito y otro implícito, es atribuida aquí por Berkeley al alma propia del hombre una inmortalidad que no es cabal o absoluta, sino meramente relativa, *i.e.,* únicamente en un cierto y muy determinado sentido. El primero de esos dos modos, el explícito, es el correspondiente a la afirmación de que el alma humana puede ser aniquilada por el absoluto poder del Creador, que de una manera originaria le dio el ser. Y el modo implícito es el pertinente a la negación de que el alma del hombre pueda ser destruida por efecto de las leyes ordinarias de la naturaleza, con lo cual viene a admitirse que puede morir en virtud de alguna ley no ordinaria de la naturaleza, es decir, de la que suponga una especial o extraordinaria intervención divina aniquiladora de lo que las leyes naturales ordinarias no pueden conseguir que pierda el ser.

De esta suerte, la expresión «inmortalidad natural del alma humana» no significa en la terminología de Berkeley que el alma propia del hombre sea de naturaleza inmortal, sino que la naturaleza externa a ella no puede hacer que muera, mientras que Dios, en cambio, puede hacerlo en tanto que la puede aniquilar. —En definitiva, el razonamiento de Berkeley adolece del mismo defecto que ya arriba quedó señalado a propósito de Descartes y de Locke: Dios se opondría a sí mismo al querer retirarle el ser a lo que Él ha dotado de una naturaleza (*i.e.,* de un intrínseco y radical principio operativo) incapaz de morir.

§ 12. El razonamiento de Chr. Wolff

«§ 731. *El alma no puede perecer del mismo modo en que perece el cuerpo.* Porque el alma es sustancia simple (§ 48) y, por tanto no puede perecer del mismo modo en que perecen los cuerpos (§ 697 *Ontol.*). Por lo cual, como quiera que el cuerpo es ente compuesto (§ 119 *Cosmol.*), el alma no puede perecer del mismo modo en que el cuerpo perece. (…) § 732. *El alma no puede perecer nada más que por aniquilación.* Porque el alma es sustancia simple. Y así, como quiera que el ente simple no puede perecer de otro modo que por aniquilación (§ 698 *Ontol.*), tampoco puede el alma perecer nada más que por aniquilación»[992].

En este razonamiento vuelve a aparecer el mismo error que acerca de la aniquilación he señalado en varios de los apartados anteriores.

§ 13. La prueba de Kant

«Realizar el más alto bien en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. Pero en esta voluntad la plena adecuación de las

disposiciones del ánimo a la ley moral es la condición superior del bien más alto. Por tanto, ha de ser tan posible como su objeto por estar contenida en el mismo mandato de procurar este objeto. Pero la plena adecuación de la voluntad a la ley moral es la *santidad,* una perfección de la cual ningún ser racional en el mundo sensible es capaz en ningún momento de su existencia. Mas como esa plena adecuación está, sin embargo, exigida en tanto que prácticamente necesaria, solo puede ser encontrada en un *progreso* que va al *infinito* hacia ella, y según principios de la razón pura práctica, es necesario admitir un progreso práctico de esa índole como el objeto real de nuestra voluntad. — Mas este progreso infinito es posible únicamente en el supuesto de una *existencia* y personalidad, que prosigue hasta lo infinito, del mismo ser racional (la llamada inmortalidad del alma). Así, pues, el sumo bien no es posible prácticamente nada más que en el supuesto de la inmortalidad del alma, debido a lo cual ésta, como inseparablemente unida con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por el cual entiendo una proposición *teórica,* pero no demostrable en cuanto tal, por depender inseparablemente de una ley *práctica* incondicionadamente válida *a priori*»[993].

Por un lado nos encontramos aquí con que el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral es, según Kant, realizar en el mundo el más elevado bien, y por otro lado, y también según Kant, el objeto real de nuestra voluntad es un progreso práctico que tiende infinitamente hacia la plena adecuación de las disposiciones del ánimo a la ley moral. Hay así una indudable diferencia entre lo que Kant llama el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral (*«das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens»*) y lo que el propio Kant considera como el objeto real de nuestra voluntad (*«das reale Object unseres Willens»*). ¿Cómo es ello posible sin incurrir en ninguna contradicción, dado que el objeto necesario y el objeto real pertenecen a una y la misma voluntad, la humana, la que por la ley moral es determinable? No afirmo que en este punto incurra Kant en una auténtica o efectiva contradicción, pero tampoco puedo dejar de ver como un cierto defecto el hecho de que Kant no se ocupe, en modo alguno, de aclarar este oscuro asunto.

Un defecto de mucha mayor envergadura —y, tal como vamos a comprobar, imposible de corregir— es el que atañe a la afirmación de la necesidad de un progreso infinito encaminado hacia la plena adecuación de la voluntad a la ley moral. Según Kant, esa completa adecuación es una perfección de la que ningún ser racional es capaz en ningún momento de su existencia en el mundo sensible, por lo cual y siendo, también según él, prácticamente necesario, solo puede encontrarse en un progreso infinito hacia esa misma completa adecuación. La ineludible objeción a esta tesis estriba en la absoluta imposibilidad de que en un proceso infinito, *i.e.,* que nunca termina, se llegue a alcanzar algo como meta de él. En ningún momento de ese progreso puede darse la plena adecuación de la voluntad a la ley moral: si en alguno se diera esa adecuación, el progreso se habría acabado; y si nunca se acaba ese progreso, nunca la adecuación de la voluntad a la ley moral será completa o plena, contrariamente a lo que sostiene el propio Kant, para quien tal adecuación es algo contenido en el mismo mandato de procurar el

bien supremo.

§ 14. LA POSICIÓN DE FICHTE

«Aunque tiene su fundamento en la eternidad de las determinaciones del individuo concernientes al orden moral, la *inmortalidad* del individuo no está ya dada, en modo alguno, con la mera existencia y, digámoslo así, en forma de posesión sustancial de la imposibilidad de perecer a través de todos los tiempos. Como incesante prosecución del espíritu que activamente se esfuerza en tareas siempre nuevas y que van más allá de la actual conciencia mundana, la inmortalidad (…) tiene que ser conquistada por cada cual mediante actos de libertad que progresivamente la vayan insertando en la eterna conexión espiritual de la Vida Única. Quien en la presente existencia no se empeña en cumplir realmente su determinación más íntima, quien se queda inerte, ateniéndose a la imagen sensorial de lo que puede y debe, ese llega a extinguirse»[994].

Así acierta a esquematizar Heinz Heimsoeth las ideas que en diversos contextos mantiene Fichte acerca de la inmortalidad del espíritu humano. La tesis central es, por un lado, negativa y, por otro lado, condicionadamente positiva, sin duda de ningún género. —Lo negado, y ciertamente de un modo incondicional, es la posesión sustancial de la inmortalidad del espíritu en cada individuo humano. Fichte no da ninguna prueba de la inexistencia de esa posesión. —Y lo afirmado es la capacidad del espíritu de cada hombre para la conquista de la inmortalidad (bajo la condición de que en la presente existencia se empeñe realmente en cumplir la determinación que le es más íntima). Y tampoco esa capacidad del espíritu de cada hombre queda probada por Fichte.

---

[936] «Gut bezeugt ist für PYTHAGORAS die Lehre der Seelenwanderung; dass er als erster die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe, ist eine spätere Interpretation», vid. *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* herausg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel, Schwabe & Co. A.G. Verlag — Basel, Bd. 11, *Unsterblichkeit. Griechische und römische Antike,* p. 278.

[937] *Historia de la Filosofía,* I, Seix Barral, Barcelona, 1980, p. 45.

[938] «Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, verspottet (…) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen [aquí los versos griegos] (Und als er einst, da eine junger Hund geschlagen wurde, vorbeiging, wurde er, so erzählt man, von Mitleid ergriffen und sprach so: Höhre auf und peitsche ihn nicht, denn es ist in ihm eines Freundes Seele, die ich an der Stimme erkannte»))», cf. *Die Philosophie des Alterstums,* herausg. von Karl Praechter, 13 Auflage, Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1953, p. 62.

[939] Cf. *Teoría del objeto puro*, ed. cit., pp. 442-443. (En estas *O. C.,* vol. VIII, pp. 346-347. N. del E.)

[940] «ἄκουε δή, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον: ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἃ μέλλω λέγειν. ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει, διενείμαντο τὴν ἀρχὴν ὁ Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Πλούτων, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλαβον. ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως, ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἰέναι», 523 a 1-b 5.

[941] «σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῇδέ πῃ, εἴτ᾽ ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων

εἴτε καὶ οὔ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος (…) ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων: (…) οὐ γὰρ ἄν που πάλιν ἐγίγνοντο μὴ οὖσαι», 70 c 3-d 2.

[942] «μὴ τοίνυν κατ᾽ ἀνθρώπων, ἦ δ᾽ ὅς, σκόπει μόνον τοῦτο, εἰ βούλει ῥᾷον μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ κατὰ ζῴων πάντων καὶ φυτῶν, καὶ συλλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν περὶ πάντων ἴδωμεν ἆρ᾽ οὑτωσὶ γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, ὅσοις τυγχάνει ὂν τοιοῦτόν τι», 70 d 7-e 2.

[943] «ἔχομεν τοῦτο, ὅτι πάντα οὕτω γίγνεται, ἐξ ἐναντίων τὰ ἐναντία πράγματα», 71 a 8-9.

[944] «ἱκανόν που ἐδόκει τεκμήριον εἶναι ὅτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι», 72 a 4-6.

[945] 72 a 8-d 7.

[946] «ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι», 72 d 9-e 1.

[947] «Kritisch ist hier zu bemerken, dass die These, alles entstehe aus seinem Gegenteile, nicht haltbar ist (Gesundes braucht nicht aus Krankem, Gerades nicht aus Krummem zu entstehen), und dass das aus der Unmöglichkeit des einseitigen Übergangs vom Leben zum Tode hergeleitete Argument die noch nicht beweisene Einheitlichkeit der Seele voraussetzt. Denn eine zusammengesetzte Seele kann sich in ihre Bestandteile auflösen und damit für immer aufhören zu existieren, ihre Bestandteile aber in Zusammenführung mit denen anderer Seelen zur Schöpfung eines neuen lebendigen verwendet werden», *Op. cit.,* p. 266.

[948] «ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνῃσκόμεθα. τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι: ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατον ἡ ψυχή τι ἔοικεν εἶναι», 72 e 2-73 a 2.

[949] Ya en el *Menón* había quedado establecida esta tesis platónica, garantizándola con el experimento que hace Sócrates en un esclavo de Menón, limitándose a un hábil interrogatorio —sin inducir ninguna clase de enseñanza — y consiguiendo de este modo que el esclavo descubra por sí mismo toda una serie de verdades geométricas en las que nunca había sido instruido. Cf. *Op. cit.,* 82 a 9-86 b 3.

[950] «ἑνὶ μὲν λόγῳ (...) καλλίστῳ, ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἄνθρωποι, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσιν πάντα ᾗ ἔχει. καίτοι εἰ μὴ ἐτύγχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἷοί τ᾽ ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι», *Fedón,* 73 a 5-8.

[951] La explicación aristotélica del conocimiento intelectivo admite dos cosas cuya imposibilidad no es demostrada de ninguna manera por Platón: que en los datos sensibles hay esencias inteligibles y que el alma humana tiene la capacidad de captar por abstracción esas esencias que los sentidos no perciben, pero que están (individualizadas, no abstraídas) en los sujetos del conocimiento sensorial.

[952] «δεῖ δὲ προσαποδεῖξαι ὅτι καὶ ἐπειδὰν ἀποθάνωμεν οὐδὲν ἧττον ἔσται ἢ πρὶν γενέσθαι», 77 c 3-5.

[953] «ἀποδέδεικται μέν, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ὁ Σωκράτης, καὶ νῦν, εἰ 'θέλετε συνθεῖναι τοῦτόν τε τὸν λόγον εἰς ταὐτὸν καὶ ὃν πρὸ τούτου ὡμολογήσαμεν, τὸ γίγνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνεῶτος», 77 c 7-11.

[954] «ἆρ᾽ οὖν τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ᾗπερ συνετέθη», 78 c 12-13.

[955] «οὐκοῦν ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀσύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοτ᾽ ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτά, ταῦτα δὲ σύνθετα», 78 c 6-8.

[956] «οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἅψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἴσθοιο (...) ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ», 79 a 1-3.

[957] «τί οὖν περὶ ψυχῆς λέγομεν; ὁρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι; οὐχ ὁρατόν», 79 b 12-13.

[958] «ἀποκρίνου δή, ἦ δ᾽ ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται; ὧι ἂν ψυχή, ἔφη», 105 c 8-10.

[959] «οὐκοῦν ψυχὴ τὸ ἐναντίον ᾧ αὐτὴ ἐπιφέρει ἀεὶ οὐ μή ποτε δέξηται», 105 d 10-11.

[960] «ἀθάνατον ἄρα ψυχή», 105 e 6.

[961] «τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν», 608 e 3-4.

[962] «τί δέ; κακὸν ἑκάστῳ τι καὶ ἀγαθὸν λέγεις (…); ἔγωγ᾽, ἔφη», 608 e 6-609 a 5.

[963] «ψυχῇ ἆρ᾽ οὐκ ἔστιν ὃ ποιεῖ αὐτὴν αὐτὴν κακήν; (…) ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία», 609 b 9-c 1.

[964] «ἆρα ἐνοῦσα ἐν αὐτῇ ἀδικία καὶ ἡ ἄλλη κακία τῷ ἐνεῖναι καὶ προσκαθῆσθαι φθείρει αὐτὴν καὶ μαραίνει, ἕως ἂν εἰς θάνατον ἀγαγοῦσα τοῦ σώματος χωρίσῃ; ἔφη, τοῦτό γε», 609 d 4-8.

[965] «οὐκοῦν ὁπότε μηδ᾽ ὑφ᾽ ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι: εἰ δ᾽ ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον», 610 e 12-611 a 2.

[966] «τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ᾽ ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ᾽ ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς», 245 c 5-8.

[967] «μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον», 245 c 7-8. —He traducido «οὔποτε λήγει κινούμενον» como «no puede dejar de mover», en vez de «nunca es movido», a lo cual es equivalente en el pensamiento de Platón, (porque lo automotor no es movido en manera alguna) y porque la fórmula que empleo resulta más apropiada para la comprensión del argumento.

[968] «τῷ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακότι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασιν καθ᾽ ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῷ γίγνεσθαι, τούτου μηδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ηὐξηκότι: τῷ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ᾽ ὅσον δ᾽ αὖ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μηδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι», 90 b 2-c 6. —La referencia al hombre, que al comienzo de este pasaje no aparece, la encontramos luego en dos términos: «ἀνθρωπίνῃ φύσει».

[969] «Quod si omnium consensus naturae vox est omnesque, qui ubique sunt, consentiunt esse aliquid, quod ad eos pertineat, qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandum est», *Tuscul. Quaest.,* I, 35, Edic. Classiques Garnier, Paris, s.n., p. 37. —En mi versión del original latino me atengo a la propuesta hecha por C. Appuhn (en la mencionada edición Garnier).

[970] «Permanere animas arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque sint, ratione discendum est», *loc. cit.*, I, 36, p. 39.

[971] «Maximum vero argumentum est, naturam ipsam de inmortalitate animarum tacitam judicare, quod omnibus curae sunt et maxime quidem, quae post mortem futura sint», *loc. cit.*, I, 14, p. 34 de la edic. citada.

[972] «Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est. (…) Cum de animarum aeternitate disserimus, non leve momentum apud nos habet consensus hominum aut timentium inferos aut colentium», *Epist. ad Lucilium,* ep. 117, n. 6, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

[973] «Quemadmodum non potest flamma opprimi (…) quemadmodum aer (…) non laeditur, nec scinditur quidem (…) sic anima, qui ex tenuissimo constat deprehendi non potest, nec intra corpus affligi (…) Itaque de illo quaerendum est, an possit immortalis esse. Hoc quidem certum habe: si superatus est corpori, propter quod non perit, proteri illum nullo genere posse, quoniam nulla inmortalitas cum exceptione est ne quidquam nocivum aeterno est», *Epist. ad Luc.,* ep. 57 (p. 69 en la edic. Les Belles Lettres, Paris, 1963).

[974] «Πᾶν τε τὸ λυόμενον σύνθεσιν εἰς τὸ εἶναι εἰληφὸς ταύτῃ διαλύεσθαι πέφυκεν, ᾗ συνετέθη. Ψυχὴ δὲ μία καὶ ἁπλῆ ἐνεργείᾳ οὖσα ἐν τῷ ζῆν φύσις· οὐ τοίνυν ταύτῃ φθαρήσεται. Ἀλλ´ ἄρα μερισθεῖσα κερματιζομένη ἀπόλοιτο ἄν. Ἀλλ´ οὐκ ὄγκος τις (…), ἡ ψυχή. Ἀλλ´ ἀλλοιωθεῖσα ἥξει εἰς φθοράν. Ἀλλ´ ἡ ἀλλοίωσις φθείρουσα τὸ εἶδος ἀφαιρεῖ, τὴν δὲ ὕλην ἐᾷ· τοῦτο δὲ συνθέτου πάθος. Εἰ οὖν κατὰ μηδὲν τούτων οἷόν τε φθείρεσθαι, ἄφθαρτον εἶναι ἀνάγκη», *Enéada IV,* 7, n. 12 (11-19, pp. 208-209 en la edic. Les Belles Lettres, Paris, 1964).

[975] «Iam enim ostensum est quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis: non enim intelligunt neque ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla

igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse. Ergo, pereunte corpore, perit», *Sum. Cont. Gent.,* Lib II, cap. 82.

[976] «Si manebit semper mundus iste, verum est mundum semper mansurum esse. —Quis hoc dubitet? —Quid si non manebit, nonne ita verum est mundum non esse mansurum? —Nihil resisto. —(…) Repugnat igitur ut mundus occiderit, et verum non sit mundum occidisse. —Et hoc concedo. —Quid illud? Videturne tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit? —Nullo modo. —Erit igitur veritas, etiamsi mundum intereat. —Negare non possum. —Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? —Est istud quis negat? —Verum autem non potest esse, si veritas non sit. —Iam hoc paulo ante concessi. —Nullo modo igitur occidet veritas», *Soliloq.,* Lib. II, Cap. II, en *Obras completas de san Agustín,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1944, pp. 476-477.

[977] «Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet», *Op. cit.,* cap. 13 (p. 504 de la edic. citada).

[978] «Post libros Soliloquiorum iam de agro Mediolanum reversus, scripsi Librum De Immortalitate Animae, quod mihi quasi commonitorium esse volueram propter Soliloquia terminanda, quae imperfecta remanserant, sed nescio quomodo me invito exiit in manus hominum, et inter mea opuscula nominatur. Qui primo ratiocinationum contortione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso», *Retractationum libro duo*, I, c. 5, n. 1, en *Obras completas de san Agustín,* T. 40, B.A.C., Madrid, 1995, p. 659.

[979] «Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. (…) Item semper est disciplina. (…) Item nemo sine disciplina recte ratiocinatur. (…) Est (…) disciplina quarumcumque rerum scientia. Semper igitur animus humanus vivit», *De Immortalitate Animae,* I, 1, en *Op. cit.,* T. 39, B.A.C., Madrid, 1988, pp. 16-17.

[980] «Immortales esse animas auctores saecularium litterarum multifarie probaberunt (…). Nos autem immortales esse animas facile veridicis lectionibus approbamus. Nam cum eas ad imaginem et similitudinem auctoris sui legamus effectas, quis audeat contra sanctam auctoritatem mortales dicere? (…) Nam quemadmodum poterat esse imago aut similitudo Dei, si animae hominum mortis termino clauderentur?», *De anima,* cap. II, PL (ed. Migne), vol. LXX, col. 1285.

[981] «Quod autem immortalis est, multifarie comprobatur. Philosophorum namque talis est assertio, ut omne quod in se vivit et aliud vivificat, immortale sit. (…) Sunt et aliae propositiones philosophorum, animam immortalem aprobantes, quae enumerare non est necesse propter brevitatem. Nostri vero veridicis assertionibus animam immortalem approbant. Anima quippe ad imaginem Dei facta est. (…) Neque enim ullo modo fieri poterat, ut quae ad imaginem Dei et similitudinem facta fuerat, mortalis foret», *Tractatus de anima,* c. I, PL (ed. Migne), vol. CX, col. 1111.

[982] También conocido como *Liber de spiritu et* anima, de autor no seguro y por algunos atribuido alsamente a S. Agustín; en PL vol. XL, cols. 779-832; el cap. XVIII en cols. 793-794. N. del E.

[983] «(…) necessario sentiendo, vel intelligendo, indivisibiliter animam operam, corpore quanto, et divisibili uti, ut instrumento, nullo modo poterit. Quamquam enim ipsa in operationibus nutricationis, quae transeuntes sunt, et posse quanto poscunt, corpore quanto utatur, in his, de quibus agimus, impossibile est eo uti. Quia vel eo utetur ut instrumento attingente operationem sentiendi, aut intelligendi, aut ut non assequente has operationes. Si est attingente, sequitur statim impossibile quoddam, minus perfectum puta quantum corpus posse attingere se perfectius. (…) Verum si testatur adversus animam rationalem uti corpore ut instrumento non assequente operationem, iam ex suis verbis palam elicietur sine eodem esse posse», *Antoniana Margarita,* Universidad de Santiago de Compostela, Fundación Gustavo Bueno, Oviedo, 2000, p. 273, col. izqda.

[984] «(…) aprés líerreur de ceux qui nient Dieu (…), il n’y en a point qui esloigne plutost les esprits foibles du droit chemin de la vertu, que d’imaginer que l’ame des bestes soit de mesme nature que la nostre, & que, par consequent, nous níauons rien a craindre, ny a esperer, aprés cete vie (…); au lieu que, lorsqu’on sçait combien elles different, on comprent beaucoup mieux les raisons, qui prouuent que la nostre est d’vne nature entierement independante du cors; & par consequent, qu’elle n’est point suiette a mourir auec luy; puis, d’autant qu’on ne voit point d’autres causes qui la destruisent, on est naturellemente porté a iuger de là qu’elle est immortelle»,

Discours de la méthode, pp. 59-60 en el vol. VI de las *åuvres,* ed. Adam-Tannery, Paris 1965. Esta edición mantiene el francés relativamente arcaico en el que se escribió. A continuación se transcribe el mismo texto pero modernizando la lengua, tal como se recoge en casi todas las ediciones actuales de Descartes: «(…) après l'erreur de ceux qui nient Dieu, (…) il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que par conséquent nous n'avons rien ni à craindre ni à espérer après cette vie, (…) au lieu que lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et par conséquent qu'elle n'est point sujette à mourir avec lui; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est naturellement porté à juger de là qu'elle est immortelle».

[985] «(…) omnes omnino substantias sive res quae a Deo creari debent ut existant, ex natura sua esse incorruptibiles, nec posse unquam desinere esse, nisi ab eodem Deo concursum suum iis denegante ad nihilum reducantur», *Meditationes,* p. 14 del vol. VII, ed. Adam-Tannery, Paris, 1904.

[986] «Je vous avoüe quí'à la mort Dieu peut anéantir nos âmes; mais leur immortalité est suffisamment démontrée, quand on a bien prouvé que ce sont des substances distinguées du corps: car l'anéantissement des substances est naturellement impossible», *Entretiens sur la mort I,* p. 369, en Malebranche: *œuvres Complètes,* Tome XIII*,* Seconde Édition, Libraire Philosophique J. Vrin, Paris, 1976.

[987] «*Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est. DEMONSTRATIO.* In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae Corporis humani essentiam exprimit, quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam Mentis humanae pertinet. Sed Menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus Corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit; hoc est, ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore. Cum tamen aliquid nihilominus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad Mentis essentiam pertinet, aeternum», *Ethica ordine geometrico demonstrata*, en *Benedicti Spinoza Opera quotquot reperta sunt,* Tomus Primus, ed. Tertia, Hagae Comitum, Apud Martinum Nijhoff, 1882, p. 266.

[988] «(…) sentimus experimurque, nos aeternos esse», *Op. cit.*, pp. 266-267.

[989] «(…) au lieu de dire, que nous ne sommes libres qu'en apparence (…), il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence, et que dans la rigueur des expressions métaphysiques, nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Ce qui met encore dans un jour merveilleux límmortalité de nôtre ame, et la conservation toujours uniforme de nôtre individu, parfaitement bien réglée par sa propre nature, à l'abri de tout les accidens de déhors, quelque apparence qu'il y ait du contraire, Jamais système n'a mis nôtre élévation dans une plus grande évidence. Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'Univers, est aussi durable, aussi subsistant, et aussi absolu que l'Univers même des créatures», *Système nouveau de la nature et de la communication des substances,* § 16, en *Gottfried Wilhelm Leibniz Opera Philosophica,* instruxit J. E. Erdmann, Scientia Verlag, Aalen, 1974, p. 128.

[990] «All the great Ends of Morality and Religion are well enough secured, without philosophical Proofs of the Soul's Immateriality, since it is evident, that he who made us at first begin to subsist here, sensible intelligent Beings, and for several years continued us in such a state, can and will restore us to the like state of Sensibility in another World, and make us capable there to receive the Retribution he has designed to Men, according to their doings in this Life», en *An Essay concerning human understanding,* IV, III, 6, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 542.

[991] «It must not be supposed that they who assert the natural immortality of the soul are of opinion that it is absolutely incapable of annihilation even by the infinite power of the Creator who first gave it being, but only that it is not liable to be broken or dissolved by the ordinary laws of nature of motion. They indeed who hold the soul of man to be only a thin vital flame, or system of animal spirits, make it perishing and corruptible as the body; since there is nothing more easily dissipated than such a being, which it is naturally impossible should survive the ruin of the tabernacle wherein it is enclosed. (…) We have shewn that the soul is indivisible, incorporeal, unextended, and it is consequently incorruptible. Nothing can be plainer than that the motions, changes decays, and dissolutions which we hourly see befall natural bodies (and which is what we mean by 'the course of nature') cannot possibly affect an active, simple, uncompounded substance; such a being is therefore indissoluble by the force of nature; that is to say, "the soul of man is naturally immortal"», en George Berkeley: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* Colin Murray Turbayne (Ed.), The Books-Merryl Company,

Inc., Indianapolis, New York, 1954, § 141, pp. 321-322.

[992] «§ 731. *Anima eodem modo, quo corpus interit, interire nequit.* Anima enim substantia simplex est (§ 48); adeoque eodem modo, quo composita intereunt, interire nequit (§ 697 *Ontol.*). Quamobrem cum corpus sit ens compositum (§ 119 *Cosmol.*), eo modo, quo corpus interit, interire nequit (…).§ 732. *Anima interire nequit nisi per annihilationem.* Anima enim substantia simplex est (§ 48). Quoniam itaque ens simplex aliter interire nequit nisi per annihilationem (§ 698 *Ontol.*), nec anima aliter interire potest nisi per annihilationem», en *Psychologia Rationalis,* Edit. critique par Jean École, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1972, p. 654.

[993] «Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die *völlige Angemessenheit* der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muss also eben sowohl möglich sein als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist *Heiligkeit,* eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen. —Dieser *Unendliche* Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernunftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen *theoretischen,* als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt)», *Kritik der praktischen Vernunft,* 1 Theil., 2. Buch, 2 Hauptstück. IV, Akad. Textausgabe, Bd. V, p. 122.

[994] «(…) die *Unsterblichkeit* des Individuums, wenngleich gegründet in der Ewigkeit des Individualbestimmungen der Sittenordnung, so doch durchaus nicht (gleichsam als Substanzbesitz der Unzerstörbarkeit durch alle Zeiten) schon mit der blossen Existenz gegeben. Unsterblichkeit (…) muss, als nie aufhörendes Fortwirken des tätig strebenden Gemüts in immer neuen und auch über das gegenwärtige Welt-Bewusstsein hinausgehenden Aufgaben, von Jedem selbst errungen werden durch das aus Freiheitstaten, reifende Sicheinfügen in den geistig-ewigen Zusammenhang des Einen Lebens. Wer im gegenwärtigen Dasein nicht sich aufrafft zur wirklichen Erfüllung seiner innersten Bestimmung, wer träge hängen bleibt am sinnlich hingeschauten Gegenbild dessen, was er sollte und könnte, der vergeht», cf. H. Heimsoeth: *Fichte*, Verlag Ernst Reinhardt, München, 1923, p. 193.



Colombia, 63, 28016 Madrid
www.rialp.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
www.mtcolor.es

ISBN: 978-84-321-4824-8





El valor de la libertad
(1995)
El interés por la verdad
(1997)

ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

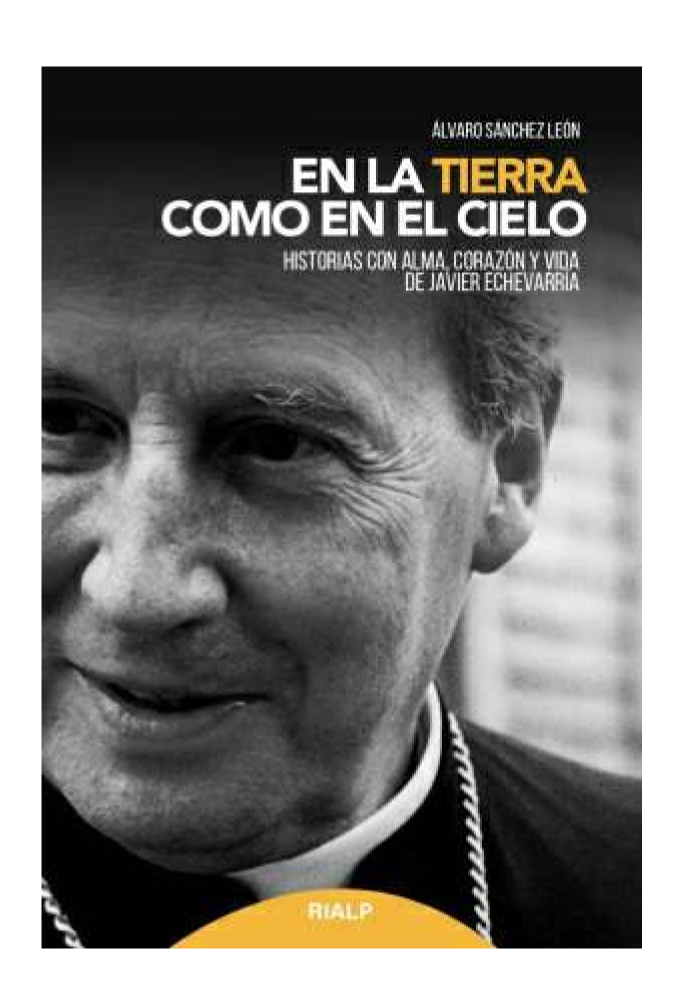
Millán-Puelles Vol. X Obras Completas

Antonio Millán-Puelles
9788432147067
500 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Este décimo volumen comprende los títulos El valor de la libertad (1995) y El interés por la verdad (1997).Con un permanente horizonte metafísico, Millán-Puelles ha desarrollado una ontología del espíritu que investiga la articulación de las facultades superiores en la estructura trascendental del sujeto. Razón y libertad son temas de los que siempre parte y a los que continuamente retorna. La amplitud de su planteamiento filosófico le permite abrir su indagación hacia cuestiones específicas del ámbito económico, social o cultural, con lo que sus hallazgos antropológicos quedan contrastados en campos aparentemente ajenos a su ontología del ser humano. Su amplia bibliografía es clara muestra de la universalidad de sus intereses intelectuales, que cubrían la práctica totalidad del saber filosófico.

Cómpralo y empieza a leer


ÁLVARO SÁNCHEZ LEÓN
EN LA TIERRA
COMO EN EL CIELO
HISTORIAS CON ALMA, CORAZÓN Y VIDA
DE JAVIER ECHEVARRÍA
RIALP

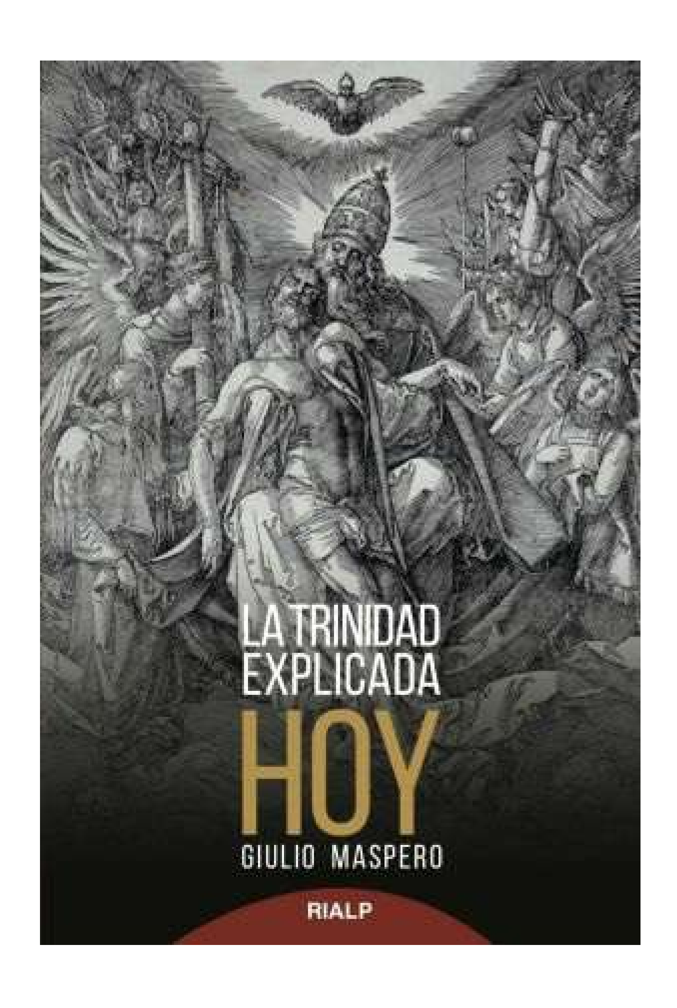
En la tierra como en el cielo

Sánchez León, Álvaro
9788432149511
392 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El 12 de diciembre de 2016 murió en Roma Javier Echevarría. Esa noche fue trending topic. Era el tercer hombre al frente del Opus Dei. A los 84 años, el obispo español dejaba la tierra después de sembrar a su alrededor una sensación como de cosas de cielo. Menos de 365 días después de su fallecimiento, 45 de las personas que más convivieron con él, hablan en directo de su alma, su corazón y su vida. Sin trampa ni cartón.Este libro no es una biografía, ni una semblanza, ni un perfil, ni un estudio histórico. No es, sobre todo, una hagiografía… Es un collage periodístico que ilustra, en visión panorámica, las claves de una buena persona, que se implicó en mejorar nuestro mundo contemporáneo.

Cómpralo y empieza a leer


LA TRINIDAD
EXPLICADA
HOY
GIULIO MASPERO
RIALP

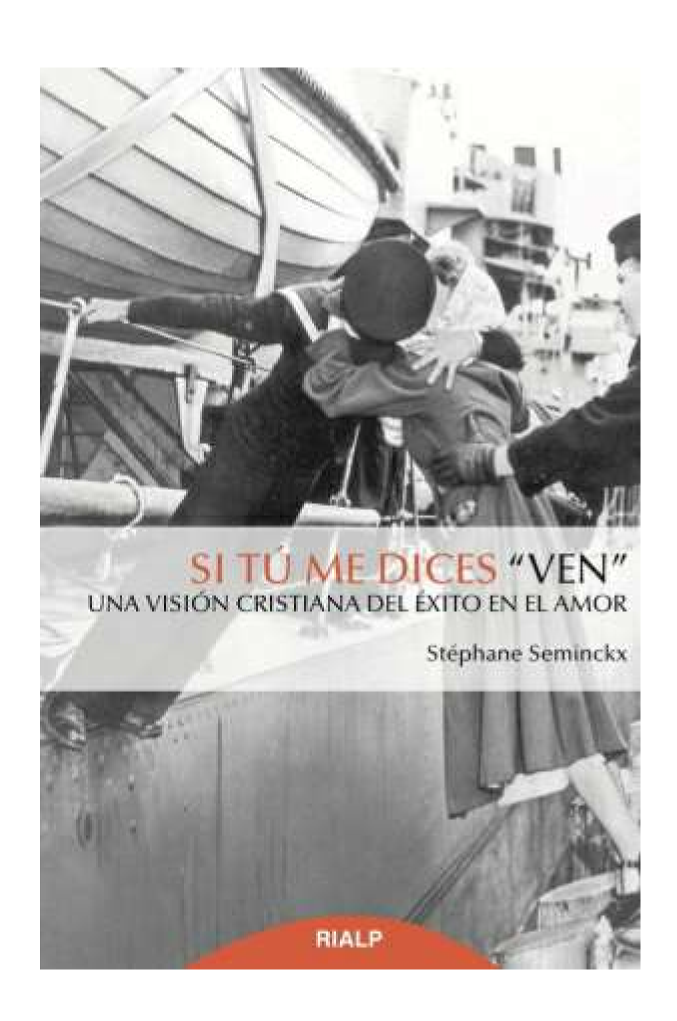
La Trinidad explicada hoy

Maspero, Giulio
9788432148873
118 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Conocer a Dios, asomarse a su intimidad, encamina derechamente al hombre hacia un misterio sublime, el más importante del dogma cristiano: Dios es uno y trino, tres personas en un solo Dios. El hombre, durante siglos, ha entrado de puntillas a analizar este misterio, mediante la piedad y la teología, de la mano de lo revelado por el mismo Dios. Maspero ofrece aquí un valioso recorrido por la historia del dogma trinitario, vértice de toda la doctrina cristiana, que ayuda, en definitiva, a conocer la propia dignidad del ser humano.

Cómpralo y empieza a leer


SI TÚ ME DICES "VEN"
UNA VISIÓN CRISTIANA DEL ÉXITO EN EL AMOR
Stéphane Seminckx
RIALP

Si tú me dices 'ven'

Seminckx, Stéphane
9788432149276
128 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Si tú me dices "ven", lo dejo todo. Eso dice la canción, y eso sigue repitiendo el corazón humano, cada vez que se enamora: promete dejarlo todo, para siempre, y ser fiel en la salud y en la enfermedad... "hasta que la muerte nos separe". Pero hoy, ¿sigue siendo válido este mensaje? Muchos ven el ideal de formar una familia y mantenerse fiel hasta la muerte como un sueño ingenuo.Hace ahora 50 años, Pablo VI escribió un documento profético sobre el amor conyugal, la encíclica Humanae vitae que, junto a lo escrito por los últimos Papas, ofrece el mejor mapa para que ese sueño se convierta en realidad. Seminckx lo analiza con detalle, de modo breve y directo.

Cómpralo y empieza a leer


J. NOVO - R. PEREDA
J. SÁNCHEZ CAÑIZARES
NATURALEZA
CREATIVA
RIALP

Naturaleza creativa

Novo, Javier
9788432149177
196 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

No terminamos de sentirnos completamente a gusto en este cosmos, ya que no nos resulta fácil reconocer la verdad que se esconde tras él, si es que hay alguna. Nuestra alianza con la Naturaleza parece rota. Quizá pueda reconstruirse, pero es claro que hay piezas que no encajan. Los autores investigan: cuando entramos en contacto con la Naturaleza, pronto entendemos que es posible dialogar con ella, para entender nuestro lugar en el cosmos, y quiénes somos realmente. Pero hay una oscuridad que oculta la verdad sobre nuestro universo, que ha sido la preocupación de científicos, artistas y filósofos de todos los tiempos. ¿Hasta dónde alcanzas sus certezas?

Cómpralo y empieza a leer

Índice